أحمد حسين حسن

الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدنى

دراسة فى استراتيجية
بناء النفوذ السياسى والإجتماعى
والتغلغل الفكرى

تقديم: السيد يسين

الدار الثقافية للنشر



الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدنى

دراسة فى استراتيجية بناء النفوذ السياسى والاجتماعى والتغلغل الفكرى

تقديم

السيد يسين

تأليف

أحمد حسين حسن

الدار الثقافية للنشر

عنوان الكتاب: الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدنى

Al-Gama'at Al-Seyaseya Al-Islameya wa Al-Mogtam'a Al-Madani

اسم المؤلف: أحمد حسين حسن

Ahmed Hussein Hassan

١٧×٢٤سم. ٢٥٦ص

17 x 24 cm. 256p

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٤٩٨٨/٢٠٠٠

الترقيم الدولى: ISBN: 977-5875-18-8

اسم الناشر: **الدار الثقافية للنشر**

الطبعة الأولى

١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م



الدار الثقافية للنشر - القاهرة

ص.ب١٣٤ بانوراما أكتوبر ١١٨١١ هاتف وفاكس ٤٠٢٧١٥٧ - ٤١٧٢٧٦٩

Email: sales@thakafia.com

Website: www.thakafia.com

تقديم

هذا الكتاب دراسة جادة وعميقة فى موضوع بالغ الأهمية؛ فهى تتناول واحدة من الظواهر التى باتت تميز المجتمع المصرى فى العقود الأخيرة ، وهى زيادة النشاط السياسى للتيار الإسلامى ، والذى يتخذ الآن صورا شتى تتجاوز مجرد الدعوة الإسلامية . ومن المعروف أن التيار الإسلامى ليس له حزب سياسى يعبر عنه ، لأن قانون تنظيم الأحزاب السياسية يحظر تأسيس أحزاب على أسس دينية.

وقد اختلفت الآراء بشدة بين ممثلى الأحزاب السياسية المصرية حول قبول أو رفض محاولات تيار الإسلام السياسى الدخول في المجال السياسى من خلال الالتزام بالقواعد الديمقراطية المعمول بها فى البلاد . وذهب رأى متشدد إلى أن هذه المحاولة لا تعكس فى الواقع إيمانًا حقيقيا من قبل التيار الإسلامى السياسى بالديموقراطية ، بل هى ليست سوى (تكتيك) للنفاذ إلى المجتمع السياسى الشرعى، انتهازا لفرصة سانحة تسمح لهم بتطبيق استراتيجية تأسيس دولة دينية إسلامية على أنقاض الدولة المصرية العلمانية الراهنة .

غير أن الرأى المضاد لا يرى أى ضير فى دخول تيار الإسلام السياسى حلبة الشرعية السياسية ، بل على العكس يرون فى ذلك توسيعا لإطار الديموقراطية ، وجذبا للعناصر الفعالة فى هذا التيار ، بعيدا عن تيار التطرف الفكرى أو العنف الإرهابى.

غير أن تيار الإسلام السياسى لم يقبع فى الواقع ساكنا فى انتظار موافقة لجنة شئون الأحزاب السياسية لكى تقبل تأسيس حزب يعبر عن مبادئه ، وإنما قام أعضاؤه بنشاط وافر فى العقدين الأخيرين لغزو معاقل النقابات المهنية، والتى كانت دائما تنتمى ـ بشكل أو بآخر ـ إلى التيار الليبرالى. ونجح أنصار التيار الإسلامى السياسى في النفاذ إلى نقابات عدة، أهمها نقابة المحامين ونقابة المهندسين. ومن هنا تأتى أهمية هذا الكتاب الذى يرصد عملية نفاذ أعضاء نقابة المهندسين من أنصار التيار الإسلامى السياسى بطريقة منهجية وعلمية، لا تعتمد فقط على التحليل النظرى للأدبيات، بقدر ما تقوم على أساس دراسة ميدانية تمت فيها مقابلات عدة وحللت ، للتعرف على كل جوانب ما أطلق عليه الباحث استراتيجية بناء النفوذ السياسى والاجتماعى والتغلغل الفكرى .

غير أن أهمية الرسالة تنبع أيضا من أنها تبحث ظاهرة هامة من ظواهر المجتمع المدنى البازغ فى مصر ، أصبحت تميز المجتمع المصرى فى الوقت الراهن . ذلك أنه بعد إلغاء التنظيم السياسى الشمولى ، وفتح الباب أمام التعددية الحزبية ، كان من المنطقى أن تنشط مؤسسات سواء فى مجال الدفاع عن حقوق الإنسان ، أو فى مجال التنمية الشاملة .

ولعل السؤال الذى يطرح نفسه الآن ، هل مؤسسات المجتمع المدنى ، ممثلة فى الجمعيات الأهلية والنقابات المهنية ، يمكن أن تكون بديلا للأحزاب السياسية التى تجمد دورها نتيجة أسباب شتى؛ وهل يبدو المجتمع المدنى وكأنه الحل السحرى لمسألة جمود التطور الديموقراطى فى البلاد؟

هناك إجابات متعددة عن هذا السؤال قدمتها هذه الدراسة ، حين رصدت محاولات تيار الإسلام السياسى أن يعمل بالسياسة من خلال النقابات المهنية ، ما دام قد حرم من تأسيس أحزاب السياسية .

القاهرة فى ١٧ أبريل ٢٠٠٠م.

السيد يسين

أستاذ علم الاجتماع غير المتفرغ

المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية

شكر وتقدير

أتوجه بخالص الشكر والعرفان بالجميل لكل من ساعدنى، ومد لى يد العون فى إنجاز هذه الدراسة. أبدأ شكرى وتقديرى لأستاذى الفاضل الأستاذ الدكتور محمود عودة، الذى أشرف على هذه الدراسة، وأولاها بجهده، ومنحها من وقته الكثير، فأثراها بفكره وخبرته الأكاديمية والبحثية الواسعة، وأعطاها من اهتمامه كل ما يمكن أن يعطيه عالم جليل لأبنائه.

أتوجه أيضاً بخالص الشكر والتقدير للعالم الجليل الأستاذ السيد يسين السيد الأستاذ غير المتفرغ بمركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، والمستشار بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، فرغم ضيق وقته وهمومه الأكاديمية والبحثية المتعددة، فإنه قد قبل، عن كرم، عبء قراءة هذا العمل ومناقشته.

كما يسعدنى أن أعبر عن امتنانى للأستاذة الدكتورة شادية على قناوى، أستاذ علم الاجتماع بالكلية، والتى شَرُفْتُ بتلقى مبادئ علم الاجتماع على يديها فى مرحلة الليسانس، وازددت شرفاً بقبولها الموافقة على مناقشة الدراسة والحكم عليها.

ولا تكتمل قائمة من أدين لهم إلا بذكر المشورة الحكيمة التى قدمها لى بعض العلماء الأجلاء وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور أحمد على زايد أستاذ علم الاجتماع بآداب القاهرة، والأستاذ الدكتور سعد الدين إبراهيم مدير مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، والأستاذ حلمى شعراوى مدير مركز البحوث العربية، حيث أفدت كثيراً من مناقشاتهم الثرية فى تطوير كثير من أفكار الدراسة، خاصة ما تعلق منها بالإطار النظرى والمنهجى.

وتطول قائمة الشكر لو أخذتها على امتدادها، وهى حافلة بالجهود الفعالة التى لا أستطيع أن أمضى دون تقدير أهميتها، فيقتضى الواجب أن أمد الشكر لأسرتى الكبيرة بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، وأخص بالذكر ربة الأسرة الأستاذة الدكتورة سهير لطفى مديرة المركز، بما قدمته لى من عون وعطاء بلا حدود.

ولا يفوتنى أن أُشيد بالمساعدات الكريمة التى قدمها لى السادة المهندسون الأفاضل، الذين أتاحوا لى الاستفادة بخبراتهم الفريدة فى شئون النقابة، وأخص بالذكر المهندس محمد حجازى عبد الحافظ والأستاذ الدكتور سامر مخيمر، والأستاذ الدكتور أحمد الأهوانى،

والأستاذ الدكتور سيد دسوقى حسن ، والأستاذ الدكتور سعد الراجحى، والأستاذ المهندس أبـو العلا ماضى، والمهندس طارق النبراوى، والمهندس فتحى إمبابى عبد الظاهر، والمهندس عادل الوسيدى، والمهندس حسين منصور، والمهندس محمد صالح. وأعضاء آخرين طلبوا ألا تذكر أسماؤهم، فلعلى قد وفيت بعض جميلهم.

أما أسرتى الصغيرة، أبى وأمى وإخوتى، فعبارات الشكر تعجز عن أن توفيهم بعض حقوقهم، فقد كان لتأييدهم الروحى وصبرهم الجميل دور كبير فى إنجاز المهمة، جزاهم الله عنى خير الجزاء وأوفره.

وأخيراً أتمنى بهذا الجهد أن تلقى الدراسة قبول الجماعة العلمية؛ حيث أعتقد أن القبول هو الشرعية الحقيقية لأى باحث ينبغى أن تكون له مكانة فى إطار الجماعة.

ولله الأمر من قبل ومن بعد.

القاهرة فى ١٧ مارس ٢٠٠٠.

أحمد حسين حسن

المقدمة

في الحادى عشر من شهر سبتمبر ١٩٩٢ فاز تيار الإسلام السياسى فى انتخابات نقابة المحامين المصرية، هازماً منافسيه من التكتلات أو التيارات السياسية الأخرى، ومهيمناً على مجلس النقابة بأغلبية المقاعد. وبوقوع نقابة المحامين، آخر معاقل الليبرالية المصرية، كما يسميها بعض الباحثين، تكون بذلك قد اكتملت وضعية الهيمنة السياسية الإسلامية على ست من أكبر وأهم النقابات المهنية فى المجتمع المصرى، وهى: الأطباء والمهندسون والصيادلة وأطباء الأسنان والعلميون والمحامون، وذلك بالإضافة إلى الوجود السياسى الإسلامى فى نقابات أخرى، بصور متباينة، كالبيطريين والتجاريين والصحفيين والمعلمين والزراعيين.

وبالنظرة المدققة إلى هذه الواقعة نجد أنها ليست إلا جزءاً يسيراً وخطوة مرحلية من مشروع أكبر وأكثر اتساعاً، يبدأه التيار الإسلامى السياسى هادفاً بالأساس إلى ما يُسمى بأسلمة المؤسسات الوسيطة، أو الأسلمة من الوسط، أى السعى نحو المؤسسات التى تشغل المساحة بين (الفرد والأسرة) و(الدولة) والنفاذ إليها وتخللها والتغلغل بداخلها، من أجل الهيمنة عليها، وتوجيهها بما يخدم المرامى والأهداف النهائية التى تروم فصائل وجماعات الإسلام السياسى تحقيقها، وهى تأسيس المجتمع والدولة الإسلاميين.

نحن إذن نكون بصدد حركة اجتماعية سياسية ذات مضمون دينى، تتبلور فى شكل جماعات أو تنظيمات تستهدف بالأساس تغيير الواقع الاجتماعى والسياسى الكائن، أو هدم الأنماط الاجتماعية والسياسية القائمة واتخاذ أنماط أخرى بدلاً منها، تتفق والتصورات السياسية والأيديولوجية الدينية التى تتبناها هذه الجماعات، هذه الحركة قد تعم المجتمع بأسره فتتخلل طبقاته وشرائحه الاجتماعية كافة، كما أنها قد تكون تعبيراً عن طبقة اجتماعية بعينها، أو تجسيداً لتحالف طبقات محددة داخل المجتمع، وجميع جماعات هذه الحركة وفصائلها يعتمد على الدين بوصفه صيغة من صيغ الوعى الاجتماعى، وإطاراً أيديولوجيا ومرجعيا ناظما لها. ومن ثم فإن هناك داخل الحركة.. الجماعات المنظمة وغير المنظمة، السرية وتلك التى تعمل فى العلن، الرافضة للنظام القائم بكليته والساعية لتغييره جذريا، وتلك التى تقبل النظام وتعمل من خلاله وتحت عباءته، وإن كانت تقر بعدم مشروعيته أو ضعفها، وتسعى من ثم للإصلاح الجزئى المرحلى، ولكنها أيضاً تضمر النية لقلبه وتغييره.

ومن ثم فهذه الجماعات ليست متجانسة، ولا تشكل كتلة واحدة مصمتة، بل هى كيانات تنظيمية تختلف فى برامجها، ومناهجها، ووسائلها، وارتباطاتها، ومرجعياتها العقائدية والفكرية،

كما أنها تتباين من حيث الأهمية والحجم والفاعلية، والرصيد الاجتماعى والجماهيرى، على أن هـذا لا يمنع بالطبع من التقائها حول أرضية واحدة، وهى أرضية الهدف الواحد، حيث إقامة المجتمع والدولة على أساس دينى.

وعلى امتداد الربع الأخير من القرن العشرين، وهى الفترة التى تشهد صعوداً بارزاً لجماعات الإسلام السياسى وتكاثرها وتبلور أدوارها السياسية والاجتماعية بصورة ملحوظة، استطاعت هذه الجماعات الاقتراب بصورة كبيرة إلى الواقع الاجتماعى، وعرض نفسها على الأفراد فى المجتمع بصورة واضحة وميسرة ومفهومة فى أغلب الأحيان، ودأبت على تشعيب علاقاتها وممارساتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وبالإمكانات البشرية والمادية المتاحة، وبالقدرات التنظيمية الهائلة التى تتمتع بها بعض هذه الجماعات، فإنها قد تمكنت من التحديد القوى للمشكلات التى يعانى منها الأفراد فى المجتمع، وطرح الحلول لها. وإذا تزامن ذلك مع الاستناد إلى أرضية الدين، وارتفاع الوزن النسبى للمكون الدينى فى بناء الشخصية المصرية، فإن جماعات الإسلام السياسى تكتسب قدرات استثنائية على الحشد والتعبئة والتجييش، وتجاوز سياسات الحصار فى كثير من الأحيان.

لقد كان فى تصور الجماعات السياسية الإسلامية، أن السعى نحو احتضان مشكلات الأفراد فى المجتمع المصرى، الغارقين فى همومهم الاجتماعية اليومية، وتبنيها وتقديم حلول جزئية مباشرة لها، إنما هى مفاتيح الدخول إلى قلوب وعقول هؤلاء الأفراد والتأثير فيهم. وبالفعل فقد عملت جماعات الإسلام السياسى جاهدة على إخضاع الأفراد - فى المواقع والبؤر الاجتماعية التى تنشط بها - إلى عمليات إعادة الصياغة الفكرية والأيديولوجية من ناحية، والسلوكية والاجتماعية من ناحية أخرى، وذلك عبر نقل المفاهيم والتصورات والقيم الذاتية والموضوعية إليهم، وتوجيه سلوكياتهم إلى درجة التدخل فى جزئيات حياتهم الخاصة (طرق التخاطب والسلام والتحية وطرق الطعام واللباس وتأسيس الصداقات، والترفيه والممارسة الجنسية .. إلخ) قاصدة من هذا النهج الاحتوائى التعبوى إلى عزل الفرد عن المحيط الاجتماعى السائد والحد من تأثيراته فيه.

إلا أنه رغم الأهمية المتعاظمة التى تنطوى عليها ظاهرة التغلغل السياسى الإسلامى فى طرائق الحياة اليومية والاجتماعية للأفراد فى السياقات الاجتماعية والأطر المؤسسية المختلفة، إلا أن هذه الظاهرة لم تنل بعد حظها الوافر من اهتمام الباحثين المعنيين بظاهرة الإسلام السياسى بوجه عام. فمع كثرة الكتابات التى تناولت ظاهرة الإسلام السياسي فى المجتمع المصرى، والمجتمعات العربية، والتى أشارت إليها بوصفها تشكل أهم القوى السياسية ذات القواعد الاجتماعية،

المرشحة ، والساعية إلى إحداث التغيير الاجتماعى والسياسى وفقاً لتصوراتها السياسية والأيديولوجية، إلا أن تلك الدراسات، على تنوعها، لم تُول أهمية تذكر لحركة الجماعات السياسية الإسلامية وتغلغلها فى إطار مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر.

فالناظر إلى المنتج البحثى السوسيولوجى والسياسى الحديث على امتداد العقدين الأخيرين بشأن قوى الإسلام السياسى، لا يجد أن بؤر الاهتمام والتركيز يمكن أن تبعد عن محاولات رصد أهم المعالم البنيوية والهياكل التنظيمية لجماعات الإسلام السياسى، والتعرف على أهم أفكارها وتصوراتها الأيديولوجية للنظام القائم وتشخيصها لأسباب الاعتلال والضعف فيه ، وكذا أهم الحلول والبدائل التى تطرحها إما لاصلاح النظام القائم أو لتغييره كلية. كذلك ثمة اجتهادات أخرى حاولت بناء خريطة شاملة لكافة القوى السياسية والدينية التى تشملها مظلة الإسلام السياسى فى المجتمع المصرى بوجه عام، وثانية سعت إلى رصد وتتبع أنماط العلاقة بين النظام السياسى المصرى وجماعات الإسلام السياسى، وذلك عبر فترات ومراحل زمنية مختلفة، وثالثة حاولت تبيان مواقف هذه الجماعات من قضايا وإشكالات بعينها، كالتعددية السياسية والموقف من الآخر الدينى والموقف من المرأة، أو ملامح نظامها الاجتماعى المستقبلى المطروح بصفة عامة.

وترتيباً على ذلك أيضاً، فإن الدراسات التى سعت لتبيان استراتيجيات وآليات الجماعات السياسية الإسلامية فى بناء النفوذ السياسى والهيمنة والتغلغل الفكرى والأيديولوجى، تعانى من نقص شديد وغياب شبه تام للدراسات الميدانية، التى تمكننا بدورها من التعرف على تفاصيل تلك الاستراتيجيات العامة، وما تترجم إليه من آليات نوعية، وأدوات للعمل المرحلى المباشر، وما إذا كانت تلك الاستراتيجيات، والآليات التى تحتويها، تدور فى إطار فلسفة واحدة للتغيير أم أكثر، ومدى ارتباطها، وتأثرها بمجال حركة هذه الجماعات المختلفة، وطبيعة الآليات التى تنتظم داخل الاستراتيجية العامة، وما إذا كانت هذه الآليات مجرد تقنيات للاستراتيجية العامة، أم أنها تقوم بأدوار ووظائف اجتماعية وتخاطب وتلبى احتياجات شرائح وقطاعات محددة من المجتمع، وما هوية تلك القطاعات أو الشرائح؟

لقد فات الاجتهادات السابقة فى هذا الإطار أن تسعى كذلك لتبيان تلك المراحل والأشواط التى قطعتها الجماعات السياسية الإسلامية فى سبيل إنجاز أهدافها التى تروم إليها، وكم بقى أمامها من المراحل كى تصل إلى تحقيق تلك الأهداف الاستراتيجية، ناهيك عن استراتيجيات العمل، وآليات النشاط، وأدوات الانتقال من الأوضاع المأزومة الراهنة، التى تسعى الجماعات الإسلامية إلى تجاوزها وتغييرها، إلى الأوضاع الجديدة التى تبشر بها.

ومن هنا ـ وكما يذهب بعض الباحثين ـ فإن الإجابة عن تلك التساؤلات لا يكفيها بالطبع مجرد الإشارة العابرة التى قد تأتى فى سياق دراسات تتناول الحركة السياسية الإسلامية ككل، أو تتناولها من زوايا أخرى محددة، خصوصاً أن التطورات التى رصدتها بعض الدراسات فى أساليب عمل الجماعات السياسية الإسلامية، وفى مقدمتها جماعة (الإخوان المسلمين)، لا تُعَد جديدة أو دخيلة على استراتيجيات وأساليب عمل ونشاط الجماعات بوجه عام، ونضالها السياسى والاجتماعى، وإنما الجديد هو اتساع مدى استخدام وتوظيف تلك الأساليب والاعتماد عليها، بحيث أصبحت تشكل جوهر استراتيجيات التغيير لدى الجماعات السياسية الإسلامية فى المجتمع المصرى بوجه خاص، والمجتمع العربى بوجه عام.

وتأسيساً على ما سبق فإن دراستنا الراهنة تنصب بالأساس على الكشف عن تلك الاستراتيجيات العامة ـ والآليات النوعية التى تشكل فى تداخلها وتشابكها وتمفصلها استراتيجية عامة واحدة ـ التى تنتهجها جماعات الإسلام السياسى فى بناء نفوذها السياسى والاجتماعى، وتغلغلها الفكرى والأيديولوجى داخل وخلال مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، حيث نهدف إلى تقديم فهم علمى سوسيولوجى، يمكننا من التعرف على استراتيجيات هذه الجماعات، بوصفها جماعات اجتماعية، فى تعاملها مع الواقع الاجتماعى والسياسى المصرى، وما إذا كانت هناك استراتيجية عامة واحدة للتغيير تنتهجها كافة جماعات الإسلام السياسى على اختلاف مرجعياتها الفقهية والأيديولوجية وتباين نشاطاتها، أم أن هناك استراتيجيات متنوعة ومتعددة، تخص كل فصيلة أو جماعة دون غيرها. كما أننا نهدف إلى الكشف عن طبيعة الارتباط، ومداه، الذى يمكن أن يقوم بين ما تفضله الجماعة الإسلامية السياسية المعينة من استراتيجية عمل ونشاط، أو ما يمليه عليها الواقع من استراتيجية معينة، وبين طبيعة البنية الفقهية والأيديولوجية التى تستند عليها وترتد إليها ممارسات وسلوكيات هذه الجماعة. كذلك مدى التأثير المتبادل بين طبيعة الاستراتيجية المتبعة والخصائص الاجتماعية والاقتصادية والديمغرافية والسياسية للموقع أو السياق الاجتماعى الذى تنشط فيه جماعة ما، وكذا طبيعة المرحلة التاريخية والتحولات البنائية التى خبرها المجتمع المصرى آنذاك.

وقد ركزت الدراسة على تحليل استراتيجيات جماعات ثلاث فقط من الجماعات السياسية الإسلامية، وهى الإخوان المسلمون، والجهاد، والجماعة الإسلامية، بوصفها معا تعتبر أكثر فصائل الإسلاميين شهرة ووضوحاً من حيث الرؤية النظرية والأيديولوجية، وتبلوراً من حيث البُنى التنظيمية والأنشطة الحركية، والفعاليات السياسية والاجتماعية، وذلك بالإضافة إلى توافر تراث فكرى مكتوب يمكن الاطلاع عليه وتحليله ولهم كذلك ممارسات واقعية عملية يمكن رصدها وتتبعها.

وقد اتخذت الدراسة الفترة من (١٩٧٠-١٩٩٥) موضعا للدراسة والتحليل، إلا أنه فى كثير من الأحيان لم تكن عملية التحليل رهينة هذه الفترة وأسيرتها، بل تخطتها لما قبل ذلك وبعده.

كما كانت أيضاً نقابة المهندسين المصرية، بوصفها إحدى النقابات المهنية المصرية، والتى عُدت من أنشط وأقوى حصون وقلاع المجتمع المدنى فى مصر - مقارنة بالمكونات المدنية الأخرى - محلا للدراسة الميدانية .

وقد وقع اختيار الكاتب لنقابة المهندسين فى ضوء الأسباب والمبررات التالية:

(١) قوة ونشاط الوجود السياسى الإسلامى بها عن غيرها من النقابات المهنية الأخرى، ومن مؤشرات هذه القوة وجود قاعدة خدمية قوية وهائلة يستند عليها ذلك الوجود، ويستفيد منها قطاع عريض من المهندسين، فى حين لم تتوافر هذه الخدمات بنفس الكثافة والضخامة فى النقابات المهنية الأخرى التى شهدت وجودًا لفصائل الإسلام السياسى، وأيضًا قوة الدور السياسى والوطنى الذى مارسته الجماعات من خلال وجودها فى النقابة، سواء على صعيد القضايا الوطنية (التحول الديمقراطى والانتخابات وحقوق الإنسان والحريات العامة)، أو على صعيد قضايا العالمين العربى والإسلامى (مشكلات البوسنة والهرسك والسودان وأفغانستان..إلخ)، والذى تميزت به نقابة المهندسين دون غيرها من النقابات المهنية الأخرى.

(٢) شكلت ممارسة الجماعات السياسية الإسلامية فى نقابة المهندسين معارضة سياسية قوية وسافرة للنظام السياسى خلال فترة وجودها فى مجلس النقابة (١٩٨٧ – ١٩٩٥م)، تجسدت فى مواقفها المختلفة معه على طول الخط فى القضايا الداخلية والخارجية على السواء. لقد كانت نقابة المهندسين فى هذه الفترة من أولى النقابات المهنية التى شهدت مواجهات عنيفة وشديدة مع قوات الأمن المركزى والشرطة، وقامت بالعديد من الاعتصامات والمسيرات السلمية، وكانت بمثابة (رأس الحربة) فى المعارضة السياسية الإسلامية للنظام المصرى، التى هبت عليه من صوب النقابات المهنية منذ منتصف الثمانينات حتى منتصف التسعينات، فمن نقابة المهندسين خرجت المسيرات، وتمت الاعتصامات، ومنها امتدت إلى النقابات المهنية الأخرى، كما عُقدت فيها الندوات والمؤتمرات التى تمس القضايا الوطنية والمهنية، ومنها كذلك صدرت المئات من البيانات والمنشورات التى تناقش وتعارض وتواجه قضايا متعددة.

(٣) قلة - إن لم تكن ندرة - الدراسات التى أجريت على نقابة المهندسين، وذلك فى ضوء إشكالية الدراسة الراهنة، فمن بين الدراسات الوافرة التى أجريت على نقابتى الأطباء

والمحامين من زوايا بحثية مختلفة لم تحظ نقابة المهندسين بهذا الاهتمام.

(٤) أن الفترة التى استغرقها الوجود السياسى الإسلامى فى مجلس النقابة تسمح لنا برصد وتفصيل الكيفية التى تم بها الصعود لمجلس النقابة، والانتشار داخل قطاعاتها ولجانها وشعبها المختلفة، كما تسمح لنا برصد الطريقة التى تم بها توظيف آليات بعينها لتحقيق هذا الاختراق. فنقابة المحامين رغم قوة الوجود السياسى الإسلامى بها فإن الفترة التى قضاها الإخوان فى المجلس (١٩٩٢- ١٩٩٣م) لم تكن كافية بذاتها للدراسة، وكذلك الحال فى نقابتى العلميين والبيطريين، فلم يكن بهما حضور قوى للتيار السياسى الإسلامى يسمح بدراستهما.

(٥) أن ثمة تعددية سياسية متبلورة وواضحة المعالم، وتنوعًا مشهودًا وملموسًا فى التكتلات أو التيارات السياسية التى تشهدها نقابة المهندسين، إذا ما قورنت بنقابة مهنية أخرى (الأطباء مثلاً).

وأخيراً فقد خرجت الدراسة فى جزأين وثمانية فصول تسبقها مقدمة وتعقبها خاتمة. اشتمل الجزء الأول على الفصول الأربعة الأولى، فكان **الفصل الأول** بمثابة المظلة النظرية والمنهجية، والتى من خلالها نتعرف على طبيعة موضوع الدراسة والهدف منها، ثم العرض النقدى للبحوث والدراسات السابقة، وكذا الاستخلاصات العامة التى يمكن أن نخرج بها من مراجعتنا للتراث البحثى السابق، ثم مبررات الدراسة ودواعى إجرائها. كذلك فقد شمل الفصل الإطار النظرى للدراسة من حيث مفاهيم الدراسة الأساسية والمدخل النظرى والتفسيرى لها.

ويحاول **الفصل الثانى** البحث عن الجذور التاريخية والمعرفية، فى الفكر والواقع - أى الممارسة - معا لمفهوم المجتمع المدنى، وذلك ابتداءً من الفلسفة الأوربية السياسية الكلاسيكية الحديثة، وانتهاءً باستعراض الجدل الدائر حول الانبعاثة المعاصرة للمجتمع المدنى فى العالم المعاصر، تلك الانبعاثة التى وُلدت فى رحم موجة الانهيارات المتتالية للأنظمة السياسية فى الكتلة الأوربية الشيوعية. وينتهى الفصل بخاتمة ترصد مجموعة ملاحظات أولية تُميز الجدل الدائر حول تجربة المجتمع المدنى فى الوطن العربى.

ويسعى **الفصل الثالث** للتعرف على أهم ملامح تجربة المجتمع المدنى فى مصر، وقد جاء ذلك فى إطار ناظم للتحولات البنائية التى خضع لها المجتمع المصرى خاصة منذ أوائل السبعينات وحتى منتصف التسعينات.

أما **الفصل الرابع** فقد انقسم إلى مباحث ثلاثة رئيسة ، سعى المبحث الأول إلى الكشف عن أهم الاستراتيجيات العامة لبناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة الاجتماعية،

وذلك كما تصورها مؤسسو الجماعات السياسية الإسلامية ومنظروها وقادتها: الإخوان المسلمون (حسن البنا)، والجماعات الجهادية المسلحة (سيد قطب - محمد عبد السلام فرج - عمر عبدالرحمن .. إلخ)، وكذا أهم تصوراتهم لمراحل التغيير الاجتماعى والسياسى وركائزه. أما المبحث الثانى فقد هدف إلى تبيان أهم الآليات التفصيلية والمباشرة، والتى تشكل ركيزة التعامل الاسلامى السياسى مع الواقع الاجتماعى. ثم جاء المبحث الثالث ليتناول الواقع الاجتماعى لتوظيف وتشغيل الجماعات السياسية الإسلامية لآليات بناء النفوذ والتغلغل والهيمنة.

وأخيرًا لا بد من الإشارة إلى أن هذه الدراسة قد أعدَّت فى الأصل رسالةً للحصول على أطروحة الماجستير من جامعة عين شمس.

وإن ما تم من اختصار شديد للهوامش والمراجع العلمية قد دفعت إليه ضرورات عملية كثيرة. كذلك فقد دعت ضرورة النشر أن تصدر فى كتابين منفصلين، أولهما هذا الكتاب، وأما الثانى فهو بعنوان: الصعود السياسى الإسلامى داخل النقابات المهنية.

وقد خصص الكتاب الثانى لتقييم مجمل تجربة الوجود السياسى الإسلامى فى النقابات المهنية، وذلك من حيث الأدوار الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمهنية التى مارسها التيار الإسلامى فى هذه المواقع.



الفصل الأول

الإطار النظرى والمنهجى للبحث

أولاً : موضوع الدراسة وأهميتها والهدف منها.

ثانياً : العرض النقدى للبحوث والدراسات السابقة.

ثالثاً : استخلاصات عامة ومبررات الدراسة.

رابعاً : صياغة مشكلة الدراسة وتساؤلاتها.

خامساً : الإطار النظرى للدراسة :

(١) المفاهيم الأساسية للدراسة.

(٢) المدخل النظرى للدراسة.



الإطار النظرى والمنهجى للبحث

أولاً : موضوع الدراسة وأهميتها والهدف منها :

منذ منتصف السبعينيات من القرن العشرين تصاعدت ممارسات الجماعات السياسية الإسلامية، وبرز الدور الذى تنهض به هذه الجماعات بوصفها قُوًى سياسية ذات وزن اجتماعى فاعل ومؤثر، توظف الإسلام كإطار أيديولوجى مرجعى لصياغة مشروعها الاجتماعى والسياسى والاقتصادى المستقبلى، وفى بناء حركتها التنظيمية، وبيان مشروعية نضالاتها ضد أنظمة الحكم القائمة التى تراها مفتقدة لمعطيات الشرعية، وتسمها بمسميات ونعوت كثيرة تنتهى إلى أن هذه الأنظمة كافرة وظالمة وخارجة عن شرع الله، ومن هنا وجبت الثورة عليها لتغييرها، والإتيان بأنظمة أخرى بديلة، تتفق والتصورات والرؤى المذهبية والأيديولوجية لهذه الجماعات.

ولقد أعلنت جماعات الإسلام السياسى عن نفسها كبديل واعد يستهوى ويستقطب، يؤسس النفوذ، ويحشد القوى، يعبئ وينظم قطاعات اجتماعية متباينة من الجماهير، يصوغ أحلامها الجماعية، ومطالبها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بلغة ليست غريبة عنهم، ويُكَتّل إراداتهم فى إطار تنظيمات وأحزاب ونقابات، ويحركهم فى اتجاه محدد هو الإصلاح أو التغيير الجذرى من أجل تأسيس المجتمع والدولة الإسلاميين، منتهجاً فى ذلك استراتيجيات متباينة تنوعت بدورها ما بين الانخراط فى العمل الاجتماعى والدعوىّ والتربوى، والسياسى والاقتصادى، وفق الإطار الشرعى للنظام، وبين ممارسة العنف المباشر وغير المباشر ضد الدولة، بل ضد الخصوم السياسيين والفكريين على السواء.

فَمِنْ هذه الجماعات مَنْ يستخدم القنوات الشرعية والرسمية المتاحة للتغيير التدريجى والعمل وفق الآليات التى يتيحها النظام السياسى القائم، فتتحالف معه، وتدخل تحت عباءته، وتمارس نشاطاتها على عينه تارة، وتنقلب عليه تارة أخرى، وينفضّ التحالف وتنتهى الهدنة، فتمارس العنف، ومن هذه الجماعات من يلجأ مباشرة إلى العنف وبمنطق التغيير من أعلى وبالقوة وحدها؛ إيمانا بمبدأ الفورية والثورية، وأن السمكة لا تُفسد إلا من رأسها. الفريق الأول من هذه الجماعات يتبنى منطق الأسلمة من الوسط، أو كما يسميها بعض الباحثين (الأسلمة الوسيطة)، فى حين يتبنى الفريق الثانى منطق الأسلمة من أعلى.

وفى الوقت الذى انشغلت فيه الدولة أو النظام السياسى برصد حركة وتتبع الجماعات الجهادية العنيفة وأولت أهمية كبيرة للتصفية الجسدية لأعضائها ونشطائها، فإن ذلك قد حوّل

مسار الاهتمام عن ممارسات عملية (الأسلمة الوسيطة) التى أخذت تنتشر وتنشط فى القطاعات والمنظمات الوسيطة، وهى منظمات المجتمع المدنى فى مصر. حيث شهدت هذه المنظمات، على تعدد أنماطها ووظائفها، وتباين الشرائح الطبقية التى ينتمى إليها أعضاؤها، وتعقيد بناياتها المؤسسية، وجوداً أو نشاطاً كثيفاً لبعض الجماعات السياسية الإسلامية، وذلك بهدف الهيمنة الأيديولوجية عليها، وإدارتها وتوجيهها فى خلق تحصينات دفاعية لها، فى صراعها الثقافى والأيديولوجى والسياسى والاقتصادى مع النظام القائم. إن هذا كله يعد خطوة مبدئية، وأولية فى سبيل تقويض دعائم القوة السياسية للنظام، ثم بعد ذلك - أو يتزامن معه - بناء المجتمع الإسلامى الذى تكون الدولة الإسلامية انعكاساً له.

وفى حقيقة الأمر تعانى الدراسات التى تناولت الاستراتيجيات العامة، التى تنتهجها جماعات الإسلام السياسى، وآلياتها النوعية، فى عملية التغيير الاجتماعى بوجه عام، من ندرة شديدة وغياب شبه تام للدراسات الميدانية التى تمكننا من التعرف على تفاصيل تلك الاستراتيجيات والآليات التى تجسدها، وما إذا كانت تلك الأساليب والاستراتيجيات تدور فى إطار فلسفة واحدة للتغيير أم أكثر، ومدى ارتباطها وتأثرها بمجال حركة هذه الجماعات فى القطاعات الريفية والحضرية على السواء، أو بين الفئات الاجتماعية المختلفة، وطبيعة الآليات التى تنتظم داخل الاستراتيجيات العامة، وما إذا كانت هذه الآليات مجرد تقنيات للاستراتيجية العامة أم أنها تقوم بأدوار ووظائف اجتماعية تلبى احتياجات قطاعات محددة من المجتمع، وما هوية تلك القطاعات؟

وتأسيساً على ذلك فإن الإجابة عن تلك التساؤلات لا يكفيها مجرد الإشارة العابرة التى قد تأتى فى سياق دراسات تتناول الحركة الإسلامية السياسية مجتمعةً، أو تتناولها من زوايا أخرى محددة، وخصوصًا أن التطورات التى رصدتها بعض الدراسات فى أساليب عمل جماعات الإسلام السياسى، وفى مقدمتها جماعة الإخوان المسلمين، لا تُعد جديدة أو دخيلة على أساليب نضالها السياسى والاجتماعى، وإنما الجديد هو اتساع مدى استخدام تلك الأساليب، والاعتماد عليها، بحيث أضحت تشكل جوهر استراتيجيات التغيير التى تمارسها كافة الجماعات، والتى تستهدف تجميع مصادر القوة والسلطة وبناء النفوذ السياسى، على نطاق واسع يشمل المجتمع بأسره، بحيث تأتى عملية امتلاكهم للسلطة السياسية مجرد تقرير لأمر واقع، وخطوة منطقية تعكس بناءً اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً محدداً واقعاً بالفعل.

ومن هنا فإن الهدف الأساسى لدراستنا الراهنة يتمثل فى التعرف على طبيعة العلاقة بين جماعات الإسلام السياسى، بأنماطها المختلفة ومرجعياتها الفكرية والمذهبية المتنوعة، ومؤسسات

المجتمع المدنى فى مصر، حيث كشف أبعاد عملية بناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى، وذلك من أجل تحقيق الهيمنة الاجتماعية والأيديولوجية لجماعات الإسلام السياسى على مؤسسات المجتمع المدنى ، بوصف ذلك يشكل خطوة أولية وضرورية للوصول إلى السلطة السياسية، وتأسيس كلٍ من المجتمع والدولة الإسلاميين، وهو الهدف النهائى الذى ترمى إليه كافة فصائل وجماعات الإسلام السياسى فى مصر.

ولما كان الهدف المحورى لدراستنا الراهنة يتمثل فى السعى نحو تقديم فهم سوسيولوجى يتجاوز مجرد التناول الجزئى للظاهرة المدروسة، **فإن ذلك يتطلب بلورة مجموعة من الأهداف المحددة يمكن صياغتها على النحو التالي:**

(١) رصد أهم التحولات البنائية – الاقتصادية والاجتماعية والسياسية – التى خبرها المجتمع المصرى منذ فترة السبعينيات، وحتىالآن، خاصة مع بدء انتهاج سياسة الانفتاح الاقتصادى، وانعكاساتها علىالبناء الاجتماعى المصرى، وبالأخص على بنى مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر (الأحزاب السياسية، والنقابات المهنية، والاتحادات العمالية، ونوادى أعضاء هيئات التدريس، والمساجد والكنائس، والجمعيات الأهلية .. إلخ)، والتى تكون بدورها قد تأثرت بتلك التحولات سلباً أو إيجاباً، ثم كذلك مع تبنى سياسة الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى E.R.S.A.P منذ أوائل التسعينيات ، والتى كان لها بلا شك أيضاً تأثيرات فى مؤسسات المجتمع المدنى تفعيلا أو تعويقاً.

(٢) تبيان أهم ملامح العلاقة بين الجماعات السياسية الإسلامية ومؤسسات المجتمع المدنى فى مصر. ورصد أهم ملامح الاستراتيجيات العامة التى تعتمدها هذه الجماعات فى مصر بأنماطها المختلفة فى ممارسة عمليات بناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى. من أجل الهيمنة الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية على المؤسسات المدنية، بوصف ذلك يمثل خطوة أولية سابقة وضرورية للوصول إلى السلطة السياسية، وتأسيس كلٍّ من المجتمع والدولة الإسلاميين، وهو الهدف النهائى الذى ترمى إليه كافة الجماعات الإسلامية السياسية.

(٣) تبيان أهم معالم الآليات الفرعية ـ أو أدوات النضال اليومي المباشر ـ التى تستخدمها الجماعات الإسلامية السياسية فى تحقيق عمليات بناء النفوذ السياسى والاجتماعى والتغلغل الفكرى. ثم رصد الكيفية التى يتم بها توظيف أو تشغيل هذه الآليات والأدوات من أجل تحقيق الأهداف المنشودة.

ثانياً : العرض النقدى للبحوث والدراسات السابقة The state -of- the Art

الاتجاهات العامة للتراث البحثى السابق : يهمنا فى هذا الجزء رصد أهم المعالم الرئيسية التى تميز الاجتهادات السابقة التى طورها الباحثون المهتمون بدراسة الظاهرة قيد البحث. وسوف ينصب التركيز على متغيرين أساسيين، هما محورا الدراسة، المجتمع المدنى (المتغير التابع) والجماعات السياسية الإسلامية (المتغير المستقل).

أولاً: المجتمع المدنى:

مع ظهور بشائر الموجة الثالثة للتحول الديمقراطى فى العالم عاد الحديث مرة أخرى عن المجتمع المدنى وعلاقته بالدولة. ولم يقتصر هذا الجدل على مجتمعات، أو مدارس فكرية بعينها، فكما دار الجدل حوله فى المجتمعات التى شهدت مولده دار أيضاً فى مجتمعات العالم الثالث، ومنها المجتمعات العربية؛ التى شهدت بدورها نقاشاً واسع النطاق حول طبيعة المجتمع المدنى وفعاليته ودوره الاجتماعى والسياسى والاقتصادى المناط به، والعقبات التى تكبل حركته، والمخاطر المستقبلية التى ما زالت تهدده، وقد انعكس ذلك بطبيعة الحال على طبيعة المنتج النظرى والبحثى الذى تمخضت عنه هذه المناقشات.

ونحن نأمل هنا فى استعراض الوضعية الحالية لهذه المناقشات، ونبدأ بإلقاء الضوء السريع على التراث العالمى ثم الاقليمى ثم المحلى، حيث ينصب التركيز على تاريخ الاهتمام المعاصر بالظاهرة، وأهم المداخل والقضايا التفسيرية التى اعتمدتها الإسهامات المختلفة فى الفهم والتفسير على أن تشكل لنا هذه المحاولة موجهاً نظرياً فى الصياغة الإجرائية لمشكلة دراستنا الراهنة.

(أ) المجتمع المدنى فى التراث العالمى:

بين هذه النخب وبين جسد المجتمع لا تمر عبر مؤسسات المجتمع المدنى تعددت الدراسات التى ركزت على تتبع النشأة التاريخية لمفهوم المجتمع المدنى منذ القرن الثامن عشر، حتى انتهت إلى ذلك الجدل المعاصر حوله والذى أثير فى سياق عمليات التحول الديمقراطى، وقد رأت هذه الدراسات فى المجتمع المدنى ذلك الكيان المعادى للاستبداد والذى يضمن الوجود الاجتماعى والسياسى الديمقراطى والسلمى لمختلف الجماعات الاجتماعية فى إطار قدر كبير من التسامح والحرية، كما أنه يشيع جواً من الثقافة المدنية والتضامن القادر على تحقيق الثقة المتبادلة بين الدولة والشبكات المؤسسية. ذلك فى حين استغرقت دراسات أخرى فى نقد التعريف الشائع

للمفهوم وتبيان أوجه قصوره وعدم اكتمال تعريف دقيق وواضح له حتى الآن، كما سعت بدورها أيضاً إلى المقارنة بين المجتمع المدنى الليبرالى وغيره من التكوينات الاجتماعية والسياسية الأخرى كالمجتمع الاشتراكى أو المجتمع الشيوعى أو المجتمع الطقوسى أو المجتمع الإسلامي أو الأمة الإسلامية[1].

كذلك فقد سعت بعض الدراسات إلى التأكيد على أن تلك المحاولات الساعية للربط تاريخياً بين إحياء مفهوم المجتمع المدنى والتحولات الحادثة فى الكتلة الاشتراكية، إنما قد فشلت كلية فى إدراك أبعاد الصورة كاملة ، خاصة أن بعض مقومات المجتمع المدنى قد لا تتحقق بالضرورة فى صورتها الكاملة، وذلك بالنظر إلى كون الشيوعية لم تسقط بالفعل أو تنهار كلية، كذلك فإن تلك القوى الاجتماعية المختلفة التى مازالت تمارس ضغوطاً اجتماعية وسياسية مختلفة من أجل إكمال الانهيار الشيوعى ، هى ذاتها لا تضمن أن ذلك المجتمع الوليد الجديد سوف يكون مدنياً بالضرورة، فَمَنْ يضمن أن تلك القيم التى ينطوى عليها المجتمع المدنى الليبرالى سوف تتفق على طول الخط مع تلك القيم المدنية والفضائل الحضارية ولا تتهددها[2].

كما سعت بعض الدراسات إلى التركيز على ذلك الدور الذى يمكن أن يلعبه المجتمع المدنى فى إطار عملية التنمية، وأكدت أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين توافر العوامل المساعدة للتنمية والمهيئة لانطلاقها وبين صحة وسلامة العلاقات التى تربط بين الدولة والمجتمع المدنى، فحيثما ساءت العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى وُجِدتْ العوامل البنيوية الداخلية المعوقة لعملية التنمية والعكس صحيح[3]، والملاحظ على هذه الدراسات أنها ربطت بين عمليات التحديث الناجحة وبين سيادة القيم والفضائل الغربية، وكذلك فإن العكس صحيح، فسيادة القيم الشرقية يؤدى إلى تعثر عمليات التحديث، على ما تتميز به هذه النظرة من بُعد ايديولوجى واضح.

كذلك فقد اهتمت بعض الدراسات برصد الاحتمالات المستقبلية للمجتمع المدنى العالمى، وعلى ذلك فقد رصدت المخاطر الآنية والمستقبلية التى ما زالت تتهدده، وقد تؤدى به إلى السقوط من الذاكرة المعاصرة، على نحو ما حدث فى الماضى، وقد أكدت هذه الدراسات ضرورة تدعيم وتقارب العلاقات التاريخية والمعاصرة بين المجتمع المدنى والليبرالية الديمقراطية، وأنه ما زالت هناك الأخطار التى تتربص بالمجتمع المدنى كالنزاعات العرقية والسلالية والعنصرية وموجات الأصولية المختلفة والحروب النووية والتدهور البيئى والكساد الاقتصادى. لقد أكدت هذه الدراسات أن مستقبل المجتمع المدنى فى العالم إنما يرتهن – بصورة جزئية– بمقدار تلك المساحة التى يبتعد فيها عن الظروف التى تفضى إلى التراجع والتقهقر للمجتمع البرجوازى وثقافته، وكذلك ترتبط بقدرته على التخلص من تراثه الثقافى القديم الذى لا يخلو بدوره من

قيم اللامساواة الطبقية class inequality والثقافة اللاديمقراطية، أن عليه أن ينتقل من وضعية الفردية السلبية الآثرة passive individualism إلى الفردية الايجابية البناءة حيث ظروف العمل والتشغيل المثلى ووفرة رأس المال الاجتماعى والتمتع بالقوة عبر مؤسساته الخاصة[٤].

ثم ركزت بعض الدراسات على دراسة حالة منظمة واحدة أو أكثر من منظمات المجتمع المدنى، مثل المنظمات غير الحكومية العالمية (INGOs) حيث وقفت عند أصولها التاريخية ودورها فى تقديم خدمات عالمية تتجاوز الحدود الأقليمية والقومية الضيقة ودور الأمم المتحدة فى دعمها، كما تناولت العوائق الداخلية والخارجية التى تكبل نشاط هذه المؤسسات[٥].

وأخيراً فإن هناك بعض الدراسات التى تناولت عرض تجارب محلية وطنية للمجتمع المدنى فى مجتمعات مختلفة، من أجل تقييم ومقارنة هذه التجارب على صعيد عالمى، فكانت هناك دراسات عن خبرة المجتمعات المدنية فى الصين والمجر وبولندا وبعض مجتمعات أمريكا اللاتينية، فالتجربة الصينية مثلاً، أثبتت أن المجتمع المدنى قد ولد فى رحم تلك المواجهات التى حدثت بين المثقفين ودولة الحزب الشيوعى الحاكم، ولكن البلورة الحقيقية له جاءت فى إطار تلك المشروعات الخاصة المنتشرة فى المجال الاقتصادى، بينما فى بولندا فقد اتخذ مسار التحول نحو المجتمع المدنى شكل الثورات والاحتجاجات الاجتماعية والسياسية، وفى المجر اتخذ مسار التحول طابعاً اقتصادياً حيث تحقيق الاستقلال الاقتصادى للمشروعات الخاصة عن هيمنة الدولة[٦].

(ب) المجتمع المدنى فى التراث الاقليمى (إفريقيا والوطن العربى):

حاولت هنا الدراسات الاقليمية رصد نشأة وتطورات مؤسسات المجتمع المدنى فىالقارة الأفريقية، وبعد عدة مقارنات بين التجارب الأوربية الغربية والافريقية خلصت – هذه المقارنات – إلى أن ثمة بوناً شاسعاً بين الحالتين، فالأخيرة قد خضعت لخبرات إستعمارية مريرة قضت بدورها على امكانات النمو الذاتى المستقبلى – لفترات طويلة– لقواها الانتاجية وأفضت إلى تحطيم المؤسسات السياسية القائمة، والتغلغل فى طرائق الحياة اليومية ومجمل الانساق الفكرية والايديولوجية القائمة. كما اكدت هذه الدراسات أنه فى أعقاب نيل المجتمعات الإفريقية استقلالها السياسى خضعت لصفوات سياسية وطنية حاكمة تنتمى أصلاً إلى الطبقة الوسطى، التى جنت بمفردها ثمار الاستقلال، وبدلاً من أن تسعى هذه الصفوات إلى تدعيم وتقوية بُنى المجتمع المدنى، فإنها سعت بدلاً من ذلك إلى تقييده وعزل مؤسساته عن معترك الحياة الاجتماعية والسياسية كى لا يشكل محوراً للمعارضة والمحاسبة السياسية لها. ومن هنا فإنه إذا كان على المجتمع المدنى فى إطار الحكم "الكولونيالى" أن يركز جهوده فى مقاومة هذا الحكم ومساوئه، فإنه الآن وبعد الجلاء الاستعمارى أصبح عليه أن يواجه تحديات جديدة وهى دخوله

فى كفاح مع الدولة الوطنية civil society- state struggle ولقد أصبح هذا الصراع من الملامح الرئيسية المهمة لمجتمع مدنى ما بعد الاستعمار فى المجتمعات الإفريقية.

لقد أكدت هذه الدراسات على كون المجتمع المدنى يشكل آليتين للإصلاح السياسى والاقتصادى معاً، فيقع عليه عبء كبير فى دفع مسيرة التحول الديمقراطى المتعثرة، سواء فى مجال إيجاد الحلول السياسية للأزمات التى تتسبب فى تعثر السياسات الحزبية، ثم إحيائها وتنشيطها وإيجاد علاقات واضحة بين الدولة والمجتمع الأكبر وتنمية الوعى السياسى والحقوقى للمواطنين، وعلى الصعيد الاقتصادى، فبما أن الظهور الحديث للمجتمع المدنى قد ارتبط فى سياق القارة الأفريقية بانتهاج سياسات الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى، فإنه على مؤسسات المجتمع المدنى أن تمارس دوراً مهماً فى التخفيف من حدة المعاناة الاقتصادية للمواطنين، وأن تؤسس سياسات بديلة للاشباع لتلك التى تقدمها – أو من المفترض كذلك – الدولة الوطنية.

كما سعت دراسات أخرى إلى عرض وتقييم نماذج حية لمجتمعات مدنية وطنية وقد ركزت هذه الدراسات على فكرة جوهرية مؤداها أن هؤلاء الذين يزعمون أن مفهوم المجتمع المدنى يفشل فى أن يشكل أداة تحليلية لفهم ودراسة مشكلات الأنظمة السياسية الافريقية، إنما هى رؤى ضيقة الأفق، فالمفهوم بدوره يتضمن مجموعة من الأسس والخصائص شاملة فى مضمونها وكونية بالقدر الذى يمنحه قدرات تحليلية عالية للإنساق الاجتماعية الافريقية. وهنا سعت هذه الدراسات إلى إبراز عدة نماذج لمجتمعات تشهد ميلاداً قوياً لمؤسسات المجتمع المدنى بها(٧).

أما الدراسات التى تناولت المجتمع المدنى فى الوطن العربى، فيلاحظ سيطرة هاجس العلاقة بين المجتمع المدنى والديمقراطية فى الوطن العربى على معظم مفردات الخطاب السياسى والسوسيولوجى للباحثين العرب وغيرهم، وقد انطلق هذا الخطاب من مدخل أساسى وهو أن المجتمع المدنى يمثل أداة تحليلية قيمة للغاية فى فهم الوضعية المعقدة التى تخبرها المجتمعات العربية فى الوقت الراهن، خاصة ما تعلق منها باشكاليات التحول الديمقراطى وديناميات واحتكار الدولة للسلطة، وطغيان المجتمع السياسى على نظيره المدنى الذى لا يزال بدوره فى طور التشكل الجنينى والذى يشكل قنوات للديمقراطية ومدارس لممارسة العمل العام، والتنشئة السياسية(٨).

كذلك فقد كان للبعد الاقتصادى أهمية كبرى فى بعض الدراسات، حيث أكدت حقيقة أنه إذا كان فى إطار سياسات الاصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى أصبحت سبل علاج المشاكل الاقتصادية تعتلى قائمة أجندة أولويات الأنظمة السياسية العربية، فإنه لابد من حدوث تزامن وتوازٍ بين الليبرالية الاقتصادية، والليبرالية السياسية، وهنا يقع على عاتق مؤسسات المجتمع

المدنى عبء كبير حيث المساهمة فى إعادة بناء العلاقات الاجتماعية والسياسية بين الدولة والمواطنين وتوسيع نطاق المشاركة السياسية بفتح قنوات لها، وتلقين الأفراد أصول ممارستها، خاصة أن النخب الحاكمة الآن قد أضحت فاطنة إلى أنها لن تستطيع الاستمرار فى السلطة فى إطار تطبيق شروط الهيئات الدولية المانحة إلا بالاعتماد على بعض القطاعات الممثلة للمجتمع المدنى، وهذا يتضمن بدوره إدراكاً – ولو جزئياً – بأهمية وجود مؤسسات قوية للمجتمع المدنى فى مجالات العمل العام(٩). وقد أبرزت معظم هذه الدراسات كذلك المشاكل الآنية والمخاطر المستقبلية التى ما زالت تتهدد كيان المجتمع المدنى فى الوطن العربى(١٠).

وفى مقابل ذلك، فإن مفهوم المجتمع المدنى لا يزال محل رفض من قبل بعض التيارات والقوى السياسية فى الوطن العربى، فنجد أن بعض قوى الإسلام السياسى ترفضه تماماً والبعض الآخر يطرح مفاهيم ومسميات بديلة (مؤسسات الأمة)، كذلك فإن هناك بعض فئات التيار الناصرى والتيار التقدمى (الماركسيون والشيوعيون)، والتى مازالت ترفضه شكلاً ومضموناً(*).

كذلك فقد احتوت بعض الدراسات رفضاً ضمنياً لامكانية وجود مجتمع مدنى قوى وفعال فى الوطن العربى، فوفقاً لوجهة النظر هذه، يعتبر ما هو قائم فى المجتمعات العربية الآن ليست مجتمعات مدنية حقيقية، فالمجتمعات العربية جميعاً تعانى بلا استثناء أوضاعاً تتسم بغياب الديمقراطية والافتقار إلى مؤسسات مدنية أصيلة، ومن ثم فالحديث عن أى مجتمع مدنى عربى فى إطار حياة ديمقراطية لن يكون له أى مدلول واقعى بغير الأخذ فى الاعتبار قدرة وإمكانية النخب السياسية العربية المختلفة على فهم وتحليل الديمقراطية وفتح المجال أمام مؤسسات المجتمع المدنى، كما أن العلاقة ولا تعترف بها(١١).

(ج) دراسات المجتمع المدنى فى مصر:

يمكن اعتبار بعض المقالات المتناثرة، التى ظهرت فى بعض الصحف المصرية فى أوائل عقد الثمانينيات، من الارهاصات الأولية المبكرة التى تحدثت عن مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، فتحت عنوان (الأعصاب الحساسة للديمقراطية: الجماعات الوسيطة) نشرت الأهرام الاقتصادى مقالاً لسعد الدين إبراهيم تحدث فيه عن النقابات المهنية والجمعيات الأهلية بوصفها تمثل الأعصاب الحساسة للديمقراطية، ولم يستخدم الكاتب مفهوم (المجتمع المدنى) وإنما خلع عليها مسمى (الجماعات الوسيطة). بعد ذلك بعدة سنوات بدأ بعض الباحثين يتحدثون عن (صحوة المجتمع المدنى فى مصر) مع التركيز على المجال الاقتصادى فقط، حيث اتخذت هذه الصحوة شكل المبادرات الفردية الخاصة وليست الشكل الاجتماعى أو الجماعى المتمثل فى مشروعات استثمارية تقليدية(١٢).

وبعد ذلك بنحو نصف عقد من الزمان سعى الباحثون المصريون لتقديم صورة عامة عن وضعية المجتمع المدنى فى مصر وكشف موقعه من خريطة المجتمع المدنى العالمى – إن جاز التعبير - وتبيان المحددات أو المعايير التى بدونها لا نستطيع الحديث عن مجتمع مدنى فى مصر، وقد كان وجود التنظيمات الاجتماعية الرسمية، والتعددية التنظيمية بوجه عام، ووجود حدود واضحة للسلطة السياسية فى علاقتها بمؤسسات المجتمع المدنى، وشيوع روح التسامح وقبول التعددية الايديولوجية مع الآخر السياسى والآخر الدينى، هى أهم معايير هذا الوجود(١٣).

كما حظيت قضايا بعينها بنصيب وافر من اهتمام الباحثين المصريين وهم بصدد تناول إشكاليات المجتمع المدنى فى مصر، كالديمقراطية والتحول الديمقراطى وحقوق الإنسان والقيود القانونية والتشريعية.. الخ، وفى هذا السياق أكدت بعض هذه الدراسات أن المجتمع المدنى فى مصر، له عدوان أساسيان، **الأول** وهو جماعات الإسلام السياسى، **والثانى** هو الدولة،الأول الذى يمارس العنف ضد الدولة من جانب وضد خصومه السياسيين والفكريين من جانب آخر من قوى المجتمع المدنى، وعلى ذلك فإن مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر تكون دائماً مستهدفة من أنصار هذه الجماعات بعنفها ليس فقط السياسى بل أيضاً الثقافى والفكرى (التكفير والاخراج من الملة، ومصادرة الحريات)، ومن ثم يتضح أن تلك الدراسات أكدت أن المبادئ التى تنهض عليها حركة الإسلام السياسى بوجه عام، تتنافى مع القيم والمبادئ التى يتأسس عليها ويدعو إليها المجتمع المدنى. أما الدولة، العدو الثانى، فهى لا تزال جاثمة على مؤسسات المجتمع المدنى بقيودها التشريعية والقانونية بل وتدخلاتها الأمنية(١٤).

كذلك فقد انصرفت بعض الدراسات إلى التركيز على دراسة حالة لمنظمة أو اكثر من منظمات المجتمع الاهلى فى مصر كالأحزاب السياسية، والنقابات المهنية، والجمعيات الأهلية(١٥).

ثانياً: الجماعات السياسية الإسلامية:

وجهت ظاهرة صعود الإسلاميين السياسيين وتبلور أدوارهم بشكل كبير منذ منتصف السبعينيات، وقوة هذه الأدوار التى يمارسونها فى مختلف مجالات الحياة الاجتماعية الواسعة، نظر الباحثين الوطنيين والأجانب على السواء، لتحليلها والوقوف على أسبابها. ومنذ ذلك الحين تمخضت هذه الاهتمامات عن سيل وافر من الدراسات التى تناولت قوى الإسلام السياسى فى المجتمعات العربية بالدراسة فأشارت إليها بوصفها من أهم القوى السياسية ذات القواعد

الاجتماعية المرشحة لقيادة حركة التغيير الاجتماعى وفقاً لتصوراتها السياسية والأيديولوجية.

والناظر للمنتج العلمى خلال العقدين الأخيرين على الصعيدين الداخلى والخارجى بشأن قوى الإسلام السياسى، يجد أن بؤر الاهتمام والدراسة لا يمكن أن تخرج عن محاولات رصد أسباب نشأة الظاهرة وتبلورها، وأهم خصائصها، ثم كذلك محاولات لرصد أهم معالم البُنى والهياكل التنظيمية لهذه الجماعات، والأصول الاجتماعية لقادتها وأعضائها، وكذا أهم أفكارها وتصوراتها الايديولوجية للنظام القائم وتشخيصها لأسباب الاعتلال والضعف، ثم أهم الحلول والبدائل التى تطرحها إما لاصلاح النظام القائم أو لتغييره كلية.

كذلك فقد كانت هناك بعض الاجتهادات السابقة التى حاولت بناء خريطة شاملة لكل القوى الاجتماعية والسياسية التى تشملها جماعات الإسلام السياسى وتعبر عنها فى سياق المجتمع المصرى، وأيضاً هناك مَنْ سعت إلى تتبع ورصد أنماط العلاقة بين النظام السياسى المصرى، والجماعات السياسية الإسلامية عبر فترات زمنية مختلفة، وهناك مَنْ حاولت بيان ورصد مواقف أعضاء ونشطاء ومفكرى هذه الجماعات من قضايا وإشكاليات بعينها كالتعددية السياسية، والديمقراطية، والأصالة والمعاصرة، والعدالة الاجتماعية، كما سعت دراسات أخرى لاستجلاء أهم معالم المشروع الاجتماعى الإسلامى المستقبلى.

ونحن فى سياق مانأمل تقديمه عبر عرض نقدى ومراجعة للادبيات التى أسهمت فى إلقاء الضوء على الحركة السياسية الإسلامية، بقواها وخصائلها المختلفة، نفضل أن يأتى العرض وفق محاور ثلاثة:

١- الجماعات السياسية الإسلامية فى الأدبيات الغربية.

٢- الجماعات السياسية الإسلامية فى الأدبيات الاقليمية والعربية.

٣- الجماعات السياسية الإسلامية كما تعكسها إسهامات الباحثين المصريين.

(١) الجماعات السياسية الإسلامية فى سياق الأدبيات الغربية:

اهتم كثير من الباحثين الأجانب، بالظاهرة السياسية الإسلامية، وعكفوا على تحليل جذورها التاريخية، وتبيان روافدها الفكرية والايديولوجية، وفى خضم هذه المحاولات البحثية أصبح لدى الباحث فى هذا المجال زخم هائل من الدراسات الاكاديمية، والتى وإن كانت توفر له قاعدة بيانات ومعلومات مهمة، عجزت فى كثير من الأحيان الدراسات الوطنية أن توفرها، إلا أنها تصعب عليه مهمته فى التعامل مع هذه الدراسات، خاصة إذا كان الباحث بصدد تأسيس محاولات تصنيفية وتنميطية لتلك الإسهامات .

أ/ أسباب ومبررات الانبعاث الأصولى السياسى الإسلامى:

ومن بين ما ركزت عليه إسهامات الباحثين الأجانب، بشأن ظاهرة الإسلام السياسى، أن بعضها قد أخذ على عاتقه مهمة تقديم تفسيرات من أجل تبرير "ظاهرة الانبعاث الأصولى الإسلامى السياسى" فى المجتمعات العربية - ومنها المجتمع المصرى - على السواء، فذهبت هذه النوعية من الدراسات إلى أن ثمة مشكلات، وتوترات بنائية عميقة قد اعترت بنية المجتمعات العربية، وظلت الشعوب العربية على أثر ذلك، تعانى وطأة هذه المشكلات، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، إلى أن تفجرت الأزمة، والتى عجزت الأنظمة السياسية العلمانية القائمة عن مواجهتها وإيجاد حلول مُرْضِية لها، ومن ثم ظهرت قوى الإسلام السياسى وتقدمت بسرعة طارحة مشروعاً اجتماعياً وسياسياً جديداً وبديلاً للمشروعات القائمة، وذلك انطلاقاً من أيديولوجية جديدة، ومذهبية مغايرة.

من ذلك، دراسة **ميشيل كولينز** Michael Collins[١٦] الذى ذهب إلى أن انتشار المد الأصولى السياسى الإسلامى فى مصر يعود بالأساس إلى العوامل الاقتصادية، والاجتماعية، والتى جرَّت وراءها مشكلات يومية حرجة يواجهها الأفراد فى المجتمع المصرى، ذلك الأخير الذى يخبر بدوره مشكلة سكانية طاحنة. ويضيف كولينز Collins إلى ذلك مشكلة غياب الشرعية، أو نقصها لدى الحكام، حيث تكون بدورها عاملاً مؤثراً فى صعود الأصولية الإسلامية.

وقد رصدت الدراسة بعض المؤشرات الجزئية للدلالة على حالة "التدين" التى تجتاح المجتمع المصرى، منها إزدياد عدد النساء اللائى يرتدين الزى الإسلامى بأنماطه المختلفة، حتى بين النساء العاملات والمتعلمات تعليماً عالياً، وكذا تنامى عدد من يرتدن منهن المساجد، ثم اكتظاظ المساجد بالمصلين فى أوقات الصلاة، خاصة يوم الجمعة، وازدياد شعبية علماء الدين، وازدياد جرعة البرامج الدينية فى الوسائل الإعلامية الرسمية وغير الرسمية، وازدياد عدد الجمهور الذى يقبل على متابعة هذه البرامج[*].

ورغم ذلك، فإن كولينز Collins، يؤكد على أنه من الصعوبة بمكان تحول حالة التدين هذه إلى حالة من التأييد السياسى يمكن توظيفها لصالح نشطاء الإسلام السياسى، وقد تعتبر نقص شعبية بعض الجماعات الأصولية (الجهادية العنيفة) عاملاً مهما فى هذا السياق.

وينحو ذات المنحى **رودلف بيترز**[١٧] R.Peters ولكن بصورة أكثر تفصيلاً وتركيزاً على حقبة السبعينيات، حيث يؤكد أن الآثار الناجمة عن السياسات الاقتصادية الانفتاحية التى انتهجها نظام السبعينيات، وما تبعها من التوسع فى إنتاج واستيراد السلع الاستهلاكية الفاخرة،

التى غذَّت بدورها السُعار الاستهلاكى لبعض الشرائح الطبقية فى المجتمع المصرى، قد أدت إلى نشوء شريحة اجتماعية طفيلية تغذت على هذه السياسات ومارست الأنشطة التجارية المشروعة وغير المشروعة، وأضحت تشكل المستفيد الأول من جراء هذه السياسات الاقتصادية، ومن ثم تكونت لديها ثروات ضخمة فى زمن قياسى قصير، ذلك فى الوقت الذى ظلت فيه الغالبية العظمى من الأفراد المنتمين إلى الشرائح الاجتماعية الوسطى والدنيا تعيش معتمدة بالأساس على دخولها البسيطة، التى تأتى إما من عائد التوظف فى القطاع العام، أو الانخراط فى سوق العمالة الزراعية المأجورة أو القيام بالأعمال الهامشية البسيطة. لقد مهدت التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية الحادة التربة الخصبة وذللتها لنمو وتزايد الجماعات الأصولية الإسلامية، التى سعت بدورها للبحث عن العدل الاجتماعى المفقود والمنشود فى آن واحد فى سياق "المجتمع العادل".

ويؤكد بيترز Peters أن غزو السلع الاستهلاكية الغربية وكثيراً من مؤشرات نمط الحياة الغربية، وانتشارها بين قطاعات محددة من المجتمع المصرى ، عبر وسائل الإعلام المختلفة، شكلت تهديداً خطيراً لغالبية القطاعات الاجتماعية الأخرى، خاصة أولئك الذين عجزوا، بامكاناتهم المحدودة، عن الحصول على هذه السلع وإشباع حاجاتهم منها. وفى الوقت ذاته فإن تقديم المعايير والقيم الإسلامية إلى مجال السياسة والدفع بها إلى خضم الحياة العامة، من قِبَلْ نظام السادات، لتحقيق أهداف سياسية وايديولوجية، كل ذلك قد خلق الظروف الملائمة لظهور بعض الأفراد الذين ينادون بضرورة إصلاح المجتمع وتغييره فى ضوء المعايير والمبادئ الإسلامية الصحيحة النقية.

وقد اعتبر كل من **جوناثان باريس** J.S.Paris، **وفيليب مارفيليت** Ph.Marfleet، **وكارلو روسيلا** C. Rossella[١٨] جماعات الإسلام السياسى بوصفها جماعات احتجاج "ريفية وحضرية" قامت لتحقيق أهداف اجتماعية وسياسية نجمت عن مشكلات بنائية متنوعة، من هذه الأهداف، تحقيق العدالة الاجتماعية، وإشباع الحاجات الأساسية، والعودة إلى النمط الإسلامى فى الحكم بتطبيق الشريعة الإسلامية.

ويؤكد باريس Paris أن التصدى لهذه الظاهرة إنما يتوقف إلى حد كبير على قدرة الصفوات السياسية الحاكمة على مواجهة الاختلالات البنائية التى توجد فى المجتمع، فى حين يؤكد مارفيليت Marfleet، أنه كلما سعى النظام السياسى المصرى إلى إتخاذ إجراءات إصلاحية فى الجسد الاقتصادى المصرى، وكلما تضاءلت الآثار الجانبية الناجمة عن هذه السياسات

الإصلاحية، كلما انخفضت حدة التوترات والظروف الاجتماعية التى تخدم أهداف ومصالح جماعات الإسلام السياسى.

ويكاد يُجمل كل من "ن.كيدى Kidde، و ج. إسبوزيتو Espoisto "، بعض العوامل والفعاليات التى أفضت بدورها لنشأة وتبلور الانبعاث السياسى الإسلامى فى العصر الحديث من هذه الأسباب، ضعف واهتراء نسيج المجتمع الإسلامى، وتفككه وسقوطه فريسة للامبريالية الغربية، وتغلغل القيم والسلوكيات الغربية وغزوها لسلوكيات المسلمين فى حياتهم اليومية، وكذا تبعية الحكومات العربية للحكومات العربية سياسياً واقتصادياً وثقافياً وعسكرياً وروحانياً، بالإضافة إلى الجمود الفكرى والفقهى لبعض الأئمة والعلماء المسلمين الذين أضحوا بدورهم عاجزين عن مواجهة متطلبات العصر الحديث، وأضحوا يقفون بفهمهم للإسلام وتعاليمه عند حدود العصور الوسطى.

فأمام تغلغل الأنماط والاساليب الغربية فى أنظمة التربية والتعليم والسياسة والفن والإدارة والجيش، عجز أئمة المسلمين عن تقديم البديل الإسلامى المقنع، ومن هنا كانت الفجوة بين ما هو مطلوب، وما هو كائن بالفعل، كبيرة. كذلك فإن ممارسات الصفوات العلمانية الحاكمة، وفسادها السياسى، وارتباط مصالحها عضوياً بالغرب، كانت ضمن البواعث التى أدت لوجود مثل هذه الحركات الاحيائية الدينية. زد على ذلك أن الأنظمة البرلمانية الغربية قد نظر إليها هؤلاء الاصوليون بوصفها عاجزة عن تلبية الاحتياجات الأصيلة للمجتمعات الإسلامية، فالبرلمانات الوطنية والديمقراطية، قد أسيئ استخدامها من قبل الصفوات الوطنية، التى تنتمى إلى الشرائح الطبقية العليا، من أجل ضبط والتحكم فى الجماهير الشعبية واستغلالها وزيادة حدة اللاعدالة الاجتماعية، ويتوازى مع ذلك تركز كافة مصادر القوة السياسية والثروة الاقتصادية فى أيدى هذه الصفوات الفاسدة.

لقد نظر الأصوليون، إلى الحضارة المادية الغربية، بوصفها أفضت إلى اهتراء وتهتك النسق الثقافى والقيمى التقليدى فى المجتمعات الإسلامية بوجه عام، كما اضعفت النسيج الاجتماعى العائلى للأسرة المسلمة بوجه خاص. كذلك فقد كانت عمليات الدعم والمساندة الغربية لاسرائيل ضمن البواعث المهمة لوجود مثل هذه الانبعاثة السياسية الإسلامية المعاصرة؛ لقد أدرك الإسلاميون، بحسهم السياسى أن حل أزمات المجتمع المسلم لن تأتى على يد الرأسمالية الغربية، أو بفاعلية الشيوعية الإلحادية، ومن ثم فقد كان الخيار الوحيد، والبديل الأكثر ملائمة،هو العودة إلى الإسلام، بوصفه البديل الايديولوجى الذى يقدم عصاته السحرية لحل كافة أزمات ومشكلات المجتمعات الإسلامية المعاصرة[١٩].

ب/ سمات وخصائص الانبعاث الأصولى السياسى الإسلامى:

قدم بعض الباحثين إسهامات بارزة فى هذا الإطار، حينما ذهبوا إلى أنه من الممكن تعيين خصائص ثلاث "لحركة الإحياء الإسلامى" **أولاها** عمومية الانتشار، فحركة العودة إلى الأصول أو الجذور الإسلامية، هى حركة انتقالية فى كل المجتمعات، والجماعات الإسلامية، بغض النظر عن حجمها أو السياق السياسى والاقتصادى والثقافى، فالبحث عن الهوية الإسلامية الجديدة لا يقتصر على العالم العربى فقط، ولكن نجده أيضاً فى نيجيريا وتركيا والباكستان وإندونيسيا، كما أن هذا الأحياء لم يظهر فحسب فى المجتمعات والبلدان التى يدين معظم سكانها بالإسلام، وإنما ظهر أيضاً لدى الاقليات المسلمة فى الهند والفلبين والاتحاد السوفيتى السابق، والبلدان الغربية.

ثانى هذه الخصائص، هى تعدد بؤر ومراكز عملية الاحياء الإسلامى فعمليات الاندماج وتجاوز الحدود القومية ليست مقصورة على المراكز التنظيمية أو الثورية للحركة كما أن المركزين اللذين يستطيعان النهوض بأعباء قيادة الحركة الإسلامية الوليدة هما العربية السعودية ومصر، فكل من البلدين تحكمه صفوات ونخب محافظة وسلطوية. والسمة **الثالثة** الجديرة بالملاحظة هى استمرارية عملية الانبعاث الأصولى الإسلامى، فعلى الرغم من الاكتشاف المتأخر لوجود ظاهرة الاحياء الإسلامى من قبل الحكومات ووسائل الأعلام الغربية، فإن الاتجاه نحو اعادة بعث الإسلام من جديد كانت ظاهرة مستمرة وموجودة فى المجتمعات الإسلامية منذ القرن التاسع عشر.

ويضاف إلى ذلك، فقد ركزت الدراسة الراهنة – قيد العرض– على ما تسميه بأزمة الشرعية التى واجهتها نظم الحكم فى المجتمعات التى خبرت هذا الانبعاث، حيث تعتبر حركة العودة إلى الأصول الإسلامية إلى حد كبير، رد فعل لفشل النخب الحاكمة فى البلدان الإسلامية وعجزها عن تأسيس نظم حكم شرعية داخل مجتمعاتها السياسية الآخذة فى النمو. لقد فشلت الصفوات الوطنية فى إحلال الايديولوجيات العلمانية للشرعية والحكم والتماسك الاجتماعى محل الشرعية الإسلامية التقليدية، وقد كانت النماذج الأربعة (الاتاتوركية – الناصرية – البعث البورقيبية – الاشتراكية الدستورية) ممثلة لتلك النظم السياسية الفاشلة. كما تؤكد الدراسة كذلك على (غياب العدل الاجتماعى) بوصفه سمة مميزة وفارقة، وعاملاً جوهرياً، دافعاً لظهور حركة الانبعاث الإسلامى، وذلك حينما فشلت الحكومات الوطنية فى تحقيق وعودها بانجاز التنمية، وتحقيق العدل الاجتماعى، الأمر الذى أدى إلى تفاقم حدة الأزمة الاقتصادية فى المجتمعات الإسلامية (باستثناء المجتمعات الخليجية) [٢٠].

وتسعى دراسة أخرى إلى رصد ما يمكننا تسميته بالخصائص المميزة للفرد الأصولى،

والسمات أو المؤشرات التى إن توافرت لدى شخص معين فإنه يمكننا اعتباره (فرداً أصولياً).

فالفرد الأصولى، وفقاً لهذه الدراسة، إنما يحرص دائماً على أداء الصلوات الخمس بانتظام فى المسجد، ويحافظ على أداء الأركان الخمسة للإسلام، ويعيش حياة مثالية من حيث اتباع أوامر الله وتجنب نواهيه، بنوع من المجاهدة، ويسعى كذلك إلى التأمل الدينى وقراءة القرآن وكتب التفاسير، والمشاركة فى الأنشطة الجماعية التى تنظمها الجمعيات الدينية داخل المساجد الأهلية خاصة، ثم المشاركة فى جهود تقديم الخدمات الذاتية التى تقدم للفقراء من المسلمين. وهو شخص يربى لحيته، ويقص شاربه، ويرتدى الملابس البيضاء القصيرة (الرجال) أو الملابس الفضفاضة التى تستر الجسد كاملاً (النساء). كذلك فإن الفرد الأصولى يميل إلى استخدام مؤشرات لفظية معينة فى حديثه اليومى المتكرر (الجاهلية - الفساد - توحيد - كافر - أعداء الله والإنسان - قوىالظلام والجاهلية - طاغوت - بدعة ... الخ). والأصوليون بوجه عام يميلون إلى التردد على مساجد معينة (أهلية) خاصة بهم، والسكنى فى مناطق جغرافية متقاربة، وفى كثير من الأحيان ينخرطون فى أعمال عنف سياسى ضد أهداف كثيرة(٢١).

ج/ المنابع الفكرية، والأصول الاجتماعية لزعماء وأعضاء الجماعات الأصولية الإسلامية :

لقد سعت هذه النوعية من الدراسات التى تتبع وتفصيل الأصول والخلفيات الاجتماعية التى ينتمى إليها ويستند عليها أعضاء الجماعات الإسلامية، فهناك دراسات كل من Dekmegian و Uri M. Kupferschmidt، والتى ركزت على الأصول الاجتماعية والطبقية لمؤسسى ورواد الجماعات الإسلامية (حسن البنا - سيد قطب - حسن الهضيبى - عمر التلمسانى - شكرى مصطفى - عبدالسلام فرج - طارق الزمر - صالح سرية - عبود الزمر...) بالإضافة إلى المفكرين الإسلاميين المستقلين أمثال (الشيط المحلاوى، والشيط حافظ سلامة، والشيط عبد الحميد كشك). وقد انتهت هذه الدراسات إلى أن الهجرة الريفية الحضرية إلى مدينة القاهرة، والمدن الحضرية بالمحافظات، والتى بدأت موجاتها فى الستينيات، لعبت دوراً محورياً ومهما فى قدوم أفراد ينتمون لشرائح طبقية عديدة، هى فى الأغلب الوسطى والدنيا، لهم أوضاع اجتماعية واقتصادية وتركيبة نفسية متنوعة، تجمعها خصائص محددة مثل فقدان الأمن النفسى، والمعاناة من البطالة، والإحساس بضياع الهوية، وتراكم الظلم الاجتماعى، وضياع الكرامة القومية فى مواجهة إسرائيل والغرب، هؤلاء المدنيون الجدد يكون أغلبهم من الشباب، وبعض القطاعات التقليدية فى المجتمع المصرى، مثل صغار البرجوازيين وجماعات المواطنين العاديين، والبيروقراطيين والمهنيين وصغار الملاك، أولئك الذين أدت سياسات الدول إلى زعزعة الوضع الاجتماعى

والاقتصادى لهم، وتقلصت بالتالى فرص الحراك الاجتماعى أمامهم ، بل أصبح من الصعب عليهم أن يحافظوا على وضعهم الاقتصادى والاجتماعى القائم مما أدى إلى زيادة وضعية الحرمان النسبى التى يعانون منها.

كذلك فإن فقراء الريف، وفقراء الحضر، يعتبران شرائح طبقية خصبة للتجنيد من أجل القضية الأصولية الإسلامية، فهم يمثلون الوقود الجماهيرى اللازم لمحاولات الاستيلاء على السلطة من قبل الأصوليين العسكريين ونظرائهم المدنيين. فالهجرة من الريف الفقير إلى الحضر، بما يضمه من فرص أفضل نسبياً فى الحياة والعمل والتعليم، قد أسهمت بقدر كبير فى انتقال أبرز العناصر الثورية المؤثرة فى الحركة السياسية الإسلامية. كما أكدت هذه الدراسات أن الصدمة الثقافية، وحالة الهامشية التى غالباً ما يصاب بها المهاجر القروى الفقير، والذى غالباً ما يخيب ظنه فى مميزات الحياة الحضرية، إنما تسهم فى تشكيل التربة الخصبة لعمليات الانتقال والتأسيس والتجنيد والانخراط فى أنشطة الجماعات الإسلامية.

أما فيما يتعلق بالأصول والمنابع الفكرية التى استقت منها الجماعات الإسلامية بنياتها الفقهية والمذهبية، فقد حصرتها هذه الدراسات فى كل من (ابن حنبل، ابن سلامة، ابن حزم، القاضى موسى عياض، النووى، ابن تيمية، ابن القيم، ابن كثير، ابن عبد الوهاب، أبو الأعلى المودودى، حسن البنا، سيد قطب، عبد السلام فرج، عمر عبد الرحمن) [٢٢].

د/ الأصولية السياسية الإسلامية : آليات الاستمرار والنجاح:

ويضاف إلى ما سبق، هناك بعض الدراسات التى اهتمت برصد آليات وفعاليات إستمرار النشاط والنجاح الاصولى الإسلامى السياسى فى الوقت المعاصر، من ذلك مثلاً ما قدمه كل من **كاساندرا** Cassandra **وكيدى** Kiddi، **وروبرت بيانكى** R.Bianchi، حيث أجمعوا على أن ثمة عوامل من شأنها تزيد من حالات الاستمرار والانتشار، والتعاطف، إزاء جماعات الإسلام السياسى فىالمجتمع العربى، فذهبت Cassandra ، إلى التأكيد على أن وضعية (الافقار الاقتصادى النسبى) الى تعانيها الغالبية العظمى من أفراد المجتمع تلعب دوراً مهماً فى زيادة فاعلية ونجاح نشطاء الإسلام السياسى، ففى الوقت الذى تتزايد فيه الفجوة بين الآمال والتطلعات الفردية والاجتماعية، وبين الواقع الاجتماعى المعاش، تتزايد حالة الاحباط النسبى، وتتزايد بالتالى إمكانية ترجمته إلى حالة من الرفض السياسى، وتتأكد لدى الجماهير الحاجة إلى التغيير الاجتماعى والسياسى، وهنا يأتى أصحاب (المشروع الإسلامى البديل) طارحين برامجهم الاجتماعية الخدمية البسيطة التى يقدمونها للفقراء والمحتاجين المتضررين من السياسات الوطنية.

وتؤكد Cassandra أن اجراءات الاصلاح السياسى العقيمة التى ينتهجها النظام السياسى،

وعجزه عن الوصول لدرجة المرونة الفكرية التى تسمح له باستيعاب وتمثيل كافة القوى والتيارات السياسية التى يموج بها المجتمع المصرى، ومع ضعف القواعد الاجتماعية والسياسية المؤيدة للنظام السياسى القائم، ومع ركود وتجمد دماء النخبة السياسية الحاكمة، فإن الفرصة تضحى مهيأة لنمو وانتشار الجماعات السياسية الإسلامية. وتتعرض Cassandra لمشكلة نقص الشرعية التى يواجهها النظام والتى تضعه فى حالة عزلة سياسية ، خاصة مع قناعة المثقفين المصريين بأن النظام السياسى القائم لا يمثل إلا نفسه فقط. ومن هنا تتنبأ الدراسة (**بالانهيار الوشيك**) للنظام السياسى المصرى القائم، والذى سرعان ما يحل بدلاً منه البديل الإسلامى[٢٣].

أما **روبرت بيانكى وكيدى** فيقدمان عاملاً آخراً مهماً لتبرير استمرار فاعلية ونجاح نشطاء الإسلام السياسى، تلك البرامج الاجتماعية التى يتوجه بها النشطاء الإسلاميون إلى الفقراء المنتمين للشرائح الوسطى والدنيا من المجتمع المصرى، فهى برامج قادرة على مواجهة كثير من احتياجات الفقراء، إنطلاقاً من قدرة الأفكار الإسلامية والقيم الإسلامية على حل كافة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التى تواجهها هذه الشرائح، حيث تأتى الخدمات الصحية والمساعدات المالية، والمساعدات الاجتماعية التى تعجز عن توفيرها الادارات البيروقراطية الحكومية بأسعار زهيدة (العلاج والصحة، مجموعات التقوية، الملابس، الأغذية... الخ)، والبنوك الإسلامية التى تقوم بالعديد من المشروعات الاستثمارية المربحة، وتقدم القروض الحسنة، والمدارس الإسلامية التى تنهض بديلاً عن المدارس الحكومية المزدحمة، قليلة المرافق والإمكانات[٢٤].

هـ/ المرأة والأصولية السياسية الإسلامية:

هناك بعض الدراسات التى ربطت بين الأصولية الإسلامية وقضايا المرأة – المصرية – بوجه عام ، فسعت لتبيان الكيفية التى تؤثر بها الحركة السياسية الإسلامية على المرأة المسلمة، ومن هنا حاولت K.Faust استجلاء موقف بعض النساء العضوات فى الجماعات الإسلامية من بعض القضايا الاجتماعية.

من ذلك مثلاً الموقف من عمل المرأة المسلمة، فمن خلال الدراسة الميدانية اتضح أن (٣٠٪) من النساء العضوات فى الجماعات الإسلامية يرون أن عمل المرأة خارج المنزل يجعلها مساوية للرجل، فى مقابل (٥٧٪) من النساء غير المنتميات إلى أى جماعة إسلامية، يرون أن العمل خارج المنزل يجعل المرأة مساوية للرجل. كذلك فقد رأت (٢٧٪) من النساء العضوات، أن المرأة لا يجب ولا يحق لها أن تعمل خارج المنزل، وأن مكانها الطبيعى داخله حيث تربية النشء فى مقابل ذلك فإن هناك (١٠٪) من السيدات غير المنتميات هن اللائى يتفقن معهن فى الرأى.

وفيما يتعلق بالاتجاه نحو المرأة العاملة المتزوجة عبرت (٥٧٪) من النساء العضوات عن رفضهن لعمل المرأة بعد الزواج، وطالبن بوجوب اهتمام المرأة المتزوجة فقط بأمور الزوج والأولاد، وأن عليها ترك العمل فور زواجها، أما النساء غير العضوات واللائى اتفقن معهن فى الرأى فتبلغ نسبتهن (٣٦٪).

أما موقف النساء العضوات من قضية انجاب لخفال فور الزواج، أجابت (٦٢٪) من العضوات بأنه فور أن تتزوج المرأة المسلمة عليها بالانجاب وألا تتأخر فى ذلك، فى مقابل (٣٩٪) من السيدات غير العضوات فى جماعات إسلامية. كذلك فيما يتعلق بالموقف من عمل المرأة بعد انجاب الاطفال فقد أجابت (٥٧٪) من النساء الإسلاميات بأنه يجب على المرأة الجلوس فى المنزل فور انجاب الاطفال، وترك العمل، وذلك فى مقابل (٢٢٪) من النساء غير العضوات. وبالإضافة إلى ذلك فقد رصدت الدراسة آراء العضوات فى قضايا كثيرة منها الاختلاط بين الجنسين فى العمل والحياة العامة، والزى المناسب للمرأة المسلمة، والموقف من احتمالات تغيير الزى الإسلامى فى إطار ظروف اجتماعية معينة، والمدى الذى يؤثر به الزى الإسلامى على شخصية وتوجهات المرأة المسلمة(٢٥).

و/ الأصولية السياسية الإسلامية واستراتيجيات الهيمنة على مؤسسات المجتمع المصرى:

كذلك فإن هناك قلة من الدراسات التى تناولت بالدراسة والتحليل الاستراتيجيات التى تنتهجها الجماعات الأصولية الإسلامية من أجل الهيمنة على مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، وذلك من خلال حرب المواقع The strategy of Hegemony ،War of positions، فمؤسسات المجتمع المدنى تكون بمثابة المواقع التى ينشط فيها الإسلاميون السياسيون تحقيقاً للهيمنة السياسية والايديولوجية، كما أشارت دراسات أخرى إلى أن الأصوليين الإسلاميين فى مصر، يعتمدون بالأساس فى إحداث التحولات الاجتماعية والسياسية المطلوبة، على إستراتيجية (حرب الحركة) الشاملة war of Manoeuvring ضد النظام السياسى القائم(٢٦).

ى/ الأصولية الإسلامية فى رؤية بعض الدراسات الغربية:

وأخيراً فإن دراسات كثيرة دأبت على الحديث عن العلاقة بين الأصولية الإسلامية والغرب الرأسمالى، وقد لوحظ على هذه الدراسات أنها تنضح بالخوف من الإسلام والحركات السياسية المرتبطة به. والتى أضحت – فى تصورهم – تشكل تهديداً للحضارة العالمية بوجه عام، والحضارة الاوربية بوجه خاص، فوفقاً لهذه الدراسات، أصبح العالم الآن يعيش عصر التهديد الإسلامى The era of Islamic threat ، خاصة مع زيادة انخراط الإسلام فى المجالات السياسية،

مما أدى إلى حالة من الفوضي، وظهور الأصوات التى تطالب بالعودة إلى المجتمع المكى، والعصور الماضية.

ومن ثم ، ووفقاً لهذه الكتابات، فقد وجب على الساسة، والباحثين، التصدى لشبح specter الأصولية السياسية الإسلامية، وأن تتضافر الجهود من أجل القضاء عليها، قبل أن يتفاقم خطرها[٢٧] .

[٣،٢] الجماعات السياسية الإسلامية فى سياق الدراسات العربية والمصرية:

أما الاسهامات التى طورها الباحثون العرب، على اختلاف الانتماءات القطرية، والتوجهات المذهبية، فتعد كثيرة ووفيرة، وذلك يساعد الدارس لظاهرة الإسلام السياسى، لأن يضع يده على الأبعاد المختلفة للظاهرة بتشابكاتها وتجسداتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

وسنحاول رصد أهم معالم هذه الاجتهادات من زوايا وأبعاد تحليلية متنوعة كما يلى:

(أ) المفاهيم والمسميات التى أطلقت على الظاهرة الأصولية السياسية الإسلامية بأبعادها المختلفة:

تعددت المفاهيم والمسميات والنعوت التى أطلقت على الظاهرة السياسية الإسلامية، والتى منها ـ وقد صدرت عن بعض الباحثين المؤيدين للظاهرة ـ (الصحوة الإسلامية، الاحياء الإسلامى، البعث الإسلامى، الاصلاح الإسلامى، التجديد الإسلامى، اليقظة الإسلامية، البديل الإسلامى، الخيار الإسلامى)، ومنها أيضاً – وقد صدرت عن بعض الباحثين المعارضين للظاهرة ـ مسميات (كالأصولية السياسية الإسلامية الأصولية الإسلامية الجديدة (الحديثة)، السلفية الإسلامية، الإسلام السياسى، الانبعاث الإسلامى، الإسلام المناضل، الإسلام الجهادى، الإسلام المسلح، الإسلام الاحتجاجى، إسلام الجماهير فى مقابل إسلام الحكام أو الصفوة، الاحتجاج الدينى، التأسلم السياسى، الإسلاموية السياسية، الغلو الدينى، التطرف الدينى، الصراع الدينى،العنف الدينى، العنف المحجب، الفاشية الدينية، ثم المد السياسى الإسلامى، الاتجاه الإسلامى، الحركة الإسلامية).وهذه المسميات الثلاثة الأخيرة يستخدمها كلا الفريقان من الباحثين.

كذلك فقد تنوعت المسميات التى تخلع على الأفراد اعضاء هذه الجماعات، التى تشكل محور الظاهرة المعنية، ومنها الارهابيون، المتطرفون، الأصوليون، الإسلاميون، المتأسلمون، الافغان العرب، الرافضة الجديدة أو الرافضون الجدد.

أما عند وصف ممارسات هؤلاء الأعضاء يجد الباحث صفات مثل العنف، الارهاب،

الارهاب المسلح، التطرف، الاجرام، الخروج عن الشرعية، الخروج عن الاجماع، حروب العصابات، الحرب الأهلية، الفتنة الطائفية، الحرب الباردة[٢٨].

كما تنوعت التسويغات التى طورها الباحثون لتبرير سلوك هؤلاء الأفراد فى إطار الظاهرة السياسية الإسلامية بوجه عام، والتى تراوحت ما بين كونها نتاجاً للتغيرات المشوهة التى حدثت وأضرت بالبنية الاقتصادية والاجتماعية المصرية إبان فترة السبعينيات، أو غياب قنوات المشاركة السياسية والتعبير السياسى، أو الاتجاه نحو محاصرة التيار الدينى والسعى الدائم للتضييق على رموزه وأعضائه وتعذيبهم فى السجون الناصرية، أو أن الازمة الحضارية وأزمة الهوية وتجربة التنمية المتعثرة، واهتراء نسق القيم، كانت من العوامل التى دفعت بالظاهرة الإسلامية إلى الظهور والانفجار، كذلك فقد كانت هناك تفسيرات تركز على هزيمة (يونيو ١٩٦٧)، وأخرى على الاختلالات النفسية التى تعانى منها شخصية العضو الاصولى فى هذه الجماعات، كذلك فإن هناك من أرجعها إلى الثورة الإيرانية، أو حيوية الدين الإسلامى وصلاحيته كمنهج للاصلاح والاحياء والتجديد.

وتكشف بعض التعريفات التى قدمها الباحثون المهتمون بالظاهرة، عن أن ثمة مواقف ايديولوجية تحرك هذه التعريفات وتبررها، فأعضاء الحركة أو مفكروها أو المتعاطون معها قدموا بدورهم تعريفات وتفسيرات تركز فى مجملها على أهمية البعد العقيدى والايمانى فى الظاهرة بوصفها عملية أحياء للدين ونصوصه، ومن ثم وجبت إعادة بناء المجتمع والدولة ومؤسساتها وفقاً لصحيح الدين، كما أنزله الله وليس كما يريده البشر.

وذهبت، فى مقابل ذلك، تعريفات غيرهم من المخالفين للظاهرة وفكرياتها وممارسات أعضائها، إلى التركيز على أبعاد تعبير الحركة عن الصراعات الاجتماعية والطبقية الكامنة فى بنية المجتمع المصرى، ومن ثم فهى تعكس نوعاً من المصالح والمنافع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تارة، والشطط فى فهم وتفسير النص الدينى المقدس والوقوف عند حوافه الظاهرة فقط دون التعمق فى مضمونه تارة أخرى، أو أن الجماعات المكونة للظاهرة تشكل نوعاً من الردة إلى عصور الاغراق فى ظلال الماضى، والخصومة مع منجزات المدنية الحديثة.

ومن أهم التعريفات التى قُدمت للظاهرة السياسية الإسلامية، من قبل بعض المفكرين أو الباحثين، المنتمين للفكر السياسى الإسلامى أو المتعاطفين معه، مَنْ نظرت إليها بوصفها حركة اجتماعية إسلامية، تشكل تياراً سياسياً عاماً، يحبذ ويؤيد عملية إحياء القيم الايمانية الفعالة لتنظيم الحياة على هدى الإسلام من جديد، ولهذا فليس ثمة انفصالاً بين التيار الإسلامى والحركة الإسلامية، فالاخيرة هى منتوج ناضج للتيار، وللمحاولات الإصلاحية فى العالمين

العربى والإسلامى، لإحياء الروح الإيمانية والإسلامية على مدى ربع قرن من الزمان أو ما يزيد، كما أنها مندفعة بقوة التيار الإسلامى، وهى فى الوقت نفسه دافعة ومحركة لها[٢٩].

كذلك فقد حظى مفهوم (الاحياء الإسلامى) Islamic revival باهتمام آخر من قبل مفكرى الحركة الإسلامية، فالإحياء revival يشير إلى مختلف الأنشطة والجهود والأعمال والسلوكيات والأفكار التى تهدف إلى إعادة بث الحيوية فى القيم والمبادئ والمعايير الإسلامية، وذلك من خلال استيعاب معانيها وتجسيدها فى سلوكيات وممارسات يومية وفى نظم حياتية اجتماعية واقتصادية وقانونية ضمن ظروف الواقع الراهن، ويرتبط الإحياء الإسلامى بعملية اعادة اكتشاف المسلمين لهويتهم وتأكيدها فى مواجهة التحديات المعاصرة، وعلى رأسها التحدى الغربى، ومن ثم فالاحياء يشمل جميع مظاهر النهضة على أسس إسلامية سواء فى مجال العلم أو الفقه أو الثقافة أو السياسة، وأنماط الحياة الاجتماعية وسلوكياتها اليومية على المستوى الفردى والجماعى فى آن واحد . ووفقاً لهذه النظرة إلى عملية الاحياء الإسلامى فإن القائمين بعمليات الاحياء وممارساته يشكلون (إتجاهاً) يتسع ويضيق طبقاً لظروف كل مجتمع، وهنا يظهر مصطلح (الاتجاه الإسلامى) الذى يضم بدوره عدداً من (التيارات) و(الجماعات) التى تشكل فى مجموعها الجسد الاجتماعى لاتجاه الاحياء الإسلامى، وعندما تنشط فعاليات وتيارات وهيئات (الاتجاه الإسلامى)، كل فى مجاله فإن المحصلة العامة لهذا النشاط، هى التى توصف بأوصاف (الصحوة الإسلامية) و (البعث الإسلامى) و(الاحياء الإسلامى)، كتتويج شامل لها[٣٠].

وبنفس القدر من الاهتمام والرواج حظيت مفاهيم أخرى لوصف الظاهرة السياسية الإسلامية كالصحوة الإسلامية Awaking، واليقظة الإسلامية uprising، والبعث الإسلامى resurgence[٣١]. والحقيقة أن المفاهيم من هذا النوع، بالاضافة لمفهوم الاحياء ، إنما تجد اعتراضاً شديداً لدى كثير من الباحثين، من ذلك مثلاً أن وصف الظاهرة الإسلامية بالإحياء أو اليقظة أو... الخ إنما يوحى بأن الإسلام كان نائماً فتنبه، أو ميتا فاسترجع الحياة، أو غائباً فعاد بعد غياب، وهنا تظهر الحاجة الماسة لشروط الاحياء أو العودة أو البعث أو اليقظة، والإطار الناظم لهم حتى يمكننا فهم أفكار الحركة وممارساتها وتقييمها.

كذلك فقد رأت بعض الدراسات أن الظاهرة الأصولية الإسلامية بوصفها تشكل ضرباً من الانبعاث الإسلامى Resurgence الذى يعد استجابة لمحاولات التحدى والهيمنة الغربية اللذين لا يقفا عند حدود الهيمنة السياسية بل يمتدا إلى فرض رؤى المدنية الحديثة وتصوراتها الكونية على المؤسسات السياسية والاقتصادية والتى تسعى للهيمنة على العالم أجمع، ومن ثم فالانبعاث الإسلامى قد جاء بوصفه تلك الاستجابة الايجابية، لمثل هذا التحدى محاولاً فهمه وتقديم البديل

له. إن الانبعاث الإسلامى، فى التحليل الأخير، جاء ليعالج الأزمة البنائية الشاملة التى تعانى منها المجتمعات الإسلامية القائمة، ولإمداد الأفراد برؤى جديدة ووضعية جديدة، إنه أستجابة ابداعية لتحديات عملية التنمية(٣٢).

ويعتبر مفهوم الأصولية السياسية الإسلامية fundamentalism من المفاهيم المطروحة بقوة من قبل معارضى الظاهرة الإسلامية، فالظاهرة السياسية الإسلامية ظاهرة أصولية، من حيث هى ذات شكل أصولى دينى تعم المجتمع بأسره فتتخلل الطبقات والجماعات الاجتماعية كافة، تدعو إلى معالجة المسائل المعاصرة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، من خلال العودة إلى مصادر وأصول الإسلام الخالصة من كل التحريفات والتأويلات، والعودة إلى ما أنتجه السلف العدول وخلفوه لنا من قيم وممارسات وأفكار ونظم، العودة إلى الأصول الايمانية والاعتقادية والبحث عن أسس المجتمع وقواعد الحكم وتنظيم حياة البشر كافة داخل المعتقد والنص الدينى، واعتبار الرجوع إلى الأصول هو الطريق لأى مستقبل ممكن، والالحاح على أن تكون التغيرات الاجتماعية محكومة بما انحدر إلينا من الأسلاف(٣٣). وترتيباً على ذلك فإن الأصولية الإسلامية، وفقاً لذلك، هى حركة اجتماعية سياسية توقظ الجماهير الشعبية التى تعايش ظروفاً معيشية غير مواتية والتى يتخلق لديها الوعى بضرورة تغيير النظام القائم تغييراً جذرياً أو تغيير بعض جوانبه، ومن ثم فهى تلجأ إلى تكتيل اراداتها وجهودها لأجل الثورة وقلب النظام القائم أو فرض الإصلاح، وكى تحقق الطبقات والجماعات هذه الاهداف بنوعيها فإنها تنتظم فى شكل حركة تتخذ من الإسلام صيغة من صيغ الوعى الاجتماعى واطاراً ناظماً لها، تعتمد على فهمها وتأويلها له، ومن ثم تسعى إلى تعبئة قواعدها الاجتماعية والسياسية ودفعها فى شكل منظمات سرية وعلنية إلى اتجاه خوض صراع من أجل التغيير الذى يحقق مصالحهم ، وهنا تتباين الأساليب التى تستخدم فى هذا الصراع ما بين العمل السياسى المشروع واستخدام الكلمة المنطوقة والمسموعة وبين اللجوء للعنف المادى المباشر الموجه لتدمير النظام أو التصفية الجسدية لرموز النظام وخصوم الحركة الفكريين والسياسيين.

وأخيراً فإن هناك عدة كتابات ركزت على رفضها الواضح لمجرد اختزال الظاهرة الإسلامية السياسية المعاصرة إلى مجرد (حركات) أو (تيارات) أو (جماعات) أو (قوى) بحجة أن ذلك أمر يضر بالرؤية الدقيقة للظاهرة، ولكن يجب على الباحثين ـ وفقاً لهذه الرؤية ـ النظر إلى الظاهرة بوصفها (حركة أمة) وليست مجرد جماعات أو تنظيمات أو قوى أو أحزاب(٣٤).

(ب) مداخل تفسيرية لظاهرة الأصولية السياسية الإسلامية:

ويمكن بلورتها فى مدخلين رئيسيين الأول وهو **المدخل البنائى التاريخى**، والذى نظر إلى

ظاهرة الصعود السياسى الإسلامى بوصفها تجسد أزمة تحول وانتقال فى المجتمعات الإسلامية بوجه عام، أزمة تشير إلى أن شكلاً للتطور الاقتصادى والاجتماعى قد استنفد، وأن ثمة محاولة للانتقال إلى شكل آخر للتطور، لا يقوم على نحو تلقائى وآلى وإنما اعتماداً على جهود القوى الاجتماعية المعنية بأحداث التحول والانتقال لأجل مصالحها، هذه القوى يتعين عليها بالضرورة خوض صراع طبقى ضد القوى الاجتماعية الأخرى داخل المجتمع، والتى تريد إما الحفاظ على الوضع الراهن، أو تبغى انتهاج استراتيجية مختلفة للتطور، وفى ظل هذا الوضع يتفجر الصراع السياسى، الذى فى مساره، يعد الصراع الايديولوجى أحد الوسائل المهمة لتحويل النظام القائم، وإعادة بناء علاقات السلطة داخل المجتمع. ومن ثم فوفقاً لأنصار هذا المدخل يعد الصراع الدينى فى المجتمع. فى طابعه الغالب هو صراع سياسى وايديولوجى، ذلك إذا نظرنا إلى الدين فى وجوده المادى التاريخى[٣٥].

وغالباً ما يعتمد أنصار هذا المدخل على التحليل الدقيق والمقارن للسياقات المادية الاجتماعية، والخبرات التاريخية للمجتمعات المعاصرة، بحيث يمكنهم ذلك من النظر إلى الحركة الإسلامية السياسية فى ضوء علاقاتها بالتحولات البنائية التى تحدث فى مجتمعاتها، وبصفة خاصة التغيرات فى أوضاع الطبقات والجماعات الاجتماعية، وبناء القوة أو السلطة داخل المجتمع، وقضايا المشاركة السياسية والعدل الاجتماعى.

والجدير بالذكر أن هذا المدخل يتيح النظر إلى اشكال التوظيف السياسى للإسلام بوصفها تعبيرات عن علاقات اجتماعية صراعية بالاساس، وهنا يمكن أن نجد تبريراً للتأويلات والاستخدامات المتباينة للإسلام، من حيث هى تعبير عن تعدد القوى الاجتماعية المتصارعة واختلاف مواقعها الطبقية وبالتالى تباين فهمها للإسلام.

وعلى الرغم من وجاهة مثل هذه التفسيرات التى يتيحها المدخل البنائى التاريخى، والتى تولى الأهمية القصوى للبعد الاقتصادى والاجتماعى فى ظهور المد السياسى الإسلامى المعاصر، بما تنطوى عليه من تنظيمات وجماعات، فإنه يمكن القول أن هذه التفسيرات - الواحدية - إنما تتجاهل دور المكون الثقافى فى فهم الحركة السياسية الإسلامية المعاصرة. من حيث إنكار جدوى البحث فى البنية الثقافية والأيديولوجية للمجتمعات العربية والإسلامية بهدف معرفة أسباب هذه الظاهرة ودوافعها، من حيث تصاعد موجات التغريب واستمرار محاولات الغرب لطمس الهوية العربية والإسلامية، ومع اختلال انساق القيم التقليدية فى المجتمعات الإسلامية، والبعد عن أصول الإسلام (النقية)، ثم محاولة العودة إلى تعاليم الإسلام مرة أخرى مع استشعار العجز والخوف من فقدان الهوية الحضارية، فى مواجهة الوافد الغربى... الخ، بوصفها جميعاً

ظروف دافعة لانبعاث الظاهرة السياسية الإسلامية، كلها أمور قد غابت عن أصحاب مثل هذه التفسيرات.

كذلك فإن هذه التفسيرات الاجتماعية والسياسية وإن كانت قد شخصت لنا أبعاد الأزمة المجتمعية ونواتجها، الا أنها لم تستطع أن تخبرنا لماذا سيطرت وهيمنت نزعة العودة إلى الأصول الإسلامية دون غيرها.

أما المدخل الثانى فهو المدخل الثقافى والقيمى فى تفسير الانبعاث المعاصر للأصولية السياسية الإسلامية ويقدم هذا المدخل بدوره تفسيرات وعوامل كثيرة لتبرير الأزمة، منها فشل ايديولوجيات التحديث المعاصرة (الليبرالية الغربية، واشتراكية الدولة، والماركسية التقليدية) التى طبقت فى الربع الأخير من القرن الحالى، لأجل تحديث المجتمعات الإسلامية. فكان من شأن هذه الايديولوجيات تكريس واقع التخلف فى المجتمعات الإسلامية، بل واستمرار تدهورها وانحطاطها وهزيمتها، بينما كانت المكاسب التى تحققت من تطبيق هذه الايديولوجيات "سطحية" مثل التنمية الاقتصادية، وزيادة الإنتاج وهى مكاسب ضعيفة للغاية لدى مقارنتها بما واكبها وترتب عليها من خسائر، أصابت نفوس الجماهير المسلمة، كالانحسار والتردى الاخلاقى وانحدار الوعى وشيوع الخوف واللامبالاة والنفاق .

ومن تفسيرات هذا المدخل أيضاً أن التحديث الثقافى، ومركبات التفوق والدونية والنقص ووضعية المواجهة التى يقفها العالم الإسلامى مع العالم الغربى، الذى يريد فرض سيطرته وهيمنته الثقافية على المسلمين بواسطة الاسلحة الثقافية المتنوعة التى عمدت إلى تشويه صورة الإسلام وتدميره كوحى ودين وثقافة وتاريط وشعب، وأن صياغة النظريات والآراء الاستشراقية التى أضرت كثيراً بوعى المسلمين، وذهبت إلى تقرير أن الإسلام لا يزيد عن كونه صياغة مغايرة استوعبت تراث الاغريق والفرس والهنود والرومان ، وحاولت محاكاتهم.

كل هذه الأفكار الخاطئة، والمضللة – كما يذهب أنصار هذا المدخل - والتى قامت على نيات وأهداف سيئة، قد ولدت رغبة قوية لدى المسلمين فى الدفاع عن تراثهم الروحى والتمسك بقوة دينهم. فرغبة الغرب فى تدمير الهوية الإسلامية فى الجزائر وايران، على سبيل المثال، قد ولدت نقيضها تماماً، وهى التأكيد على الهوية الإسلامية فى أقصى صورها أصولية؛ الأصولية الإسلامية التى هى ضد الثقافة الغربية. كذلك فقد قدم التحالف بين القوى الغربية وحكام العالم الإسلامى، الذين يعملون ضد الإسلام، دليلاً قوياً على أن الغرب يمثل العدو والخصم الأساسى للجماهير المسلمة. من هنا فإن جماهير المسلمين، التى تشعر بأنها بعيدة عن آية تجارب تنموية حقيقية، وتسعى إلى مواجهة أوضاعها الداخلية المتردية، وتبيعتها المركبة للغرب،

إنما تندفع نحو البحث فى الإسلام مصدر قوتهم لعلها تجد منه ما يمكنها من تعويض المسافة المتسعة دوماً بينها وبين الغرب.

أما ثالث التفسيرات التى طورها أنصار المدخل الثقافى والقيمى، فهى اكتشاف القوة الذاتية، بمعنىإعادة المسلمين اكتشاف الدين الإسلامى، وسعيهم بالتالى إلى توظيفه كأيديولوجية وكحركه اجتماعية وسياسية، وهو سلاح أكثر حدة ومضاءً، ويمكن استخدامه فى أى حركة جماهيرية فى المجتمعات الإسلامية، ومن هنا بدأ المسلمون فى اكتشاف قوتهم الذاتية والداخلية، ذلك فى مقابل النزعة التاريخية التقليدية التى كانت سبباً من أسباب تخلف المجتمعات الإسلامية[٣٦].

ورغم وجاهة التفسيرات "المعيارية" التى يقدمها أصحاب المدخل الثقافى والقيمى، من حيث ابراز دور المكونات الثقافية والقيمية والروحية فى اشتداد نزعة العودة إلى الأصول الإسلامية، إلا أن هذه التفسيرات قد أغفلت دور العوامل الاقتصادية والسياسية الداخلية والخارجية، فى انفجار الازمة المجتمعية وصعود الإسلام السياسى فى المجتمعات الإسلامية. وهذا ما سعت بعض المحاولات الأخرى إلى تفاديه.

حيث ذهبت بعض التفسيرات إلى أن هزيمة يونيو (١٩٦٧) وما خلفته من رواسب نفسية سيئة كانت مسئولة بصورة كبيرة عن نشأة الجماعات الإسلامية (الجهادية العنيفة)، بل وطغيان العقيدة النضالية على خطاب وممارسات الفصائل الإسلامية المكونة للمد الاصولى الإسلامى، حيث أفضت الهزيمة السياسية إلى زعزعة الثقة فى أيديولوجية الدولة وممارسات النظام السياسى القائم، ومن هنا وجب البحث عن صيغة أيديولوجية بديلة[٣٧]. فى حين ذهبت تفسيرات أخرى إلى أن أسباب الانبعاث السياسى الإسلامى المعاصر، وخاصة فى تجسيداته المسلحة العنيفة، تعود إلى انحراف والصفوات الحاكمة، والفساد الدستورى، واستشراء موجات التغريب والالحاد بين الأفراد، وضعف التقدير الاجتماعى للثقافة التقليدية، وذيوع قيم التحرر الجنسى، ويتوازى مع ذلك كله سلبية رجال الدين التقليديين (الأزهر) ولا مبالاة المؤسسات الدينية القائمة[*][٣٨].

(جـ) الأصولية السياسية الإسلامية : أبعاد المشروع الاجتماعى، الموقف من العنف، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، والعلاقة مع الدولة:

ويضاف إلى ما سبق، فإن هناك محاولات أخرى سعت إلى التركيز على قضايا بعينها فى إطار الظاهرة الإسلامية السياسية :

من ذلك مثلاً دراسة أحمد البسيونى[٣٩] والتى سعت لاستجلاء معالم وأبعاد المشروع الاجتماعى للتيار السياسى الإسلامى فى المجتمع المصرى، وقد انتهى الباحث لتقرير أنه على

الرغم من استمرارية وفاعلية التيار الإسلامى بمشروعه الاجتماعى فى مصر، الا أن ذلك لم يحل دون وصف المشروع بالتفتت والابتسار والانشقاق، فالمشروع ما زال عاجزاً عن مواجهة تحديات الحاضر والمستقبل معاً، كما أنه يهتم ببعض الأمور والقضايا دون غيرها، كالتركيز على المسألة السياسية الداخلية، خاصة اشكاليات آليات الحكم ونظام الشورى، على حساب الاهتمام بأمور العدالة الاجتماعية بين الطبقات الاجتماعية. كما أن المشروع يتسم احياناً بالتطرف والراديكالية عندما يعتمد النظام السياسى على آليات القهر والاستبداد فى تعامله مع الجماعات الحاملة لهذا المشروع، فى حين أنه يتسم بالمحافظة والاعتدال عندما يدخل النظام فى علاقة براجماتية مع الجماعات الإسلامية .

سعى كذلك **هشام مبارك**[٤٠] لبيان موقف الجماعة الإسلامية السياسية من العنف مقارناً بين الجماعات الجهادية (الجماعة الإسلامية والجهاد)، وجماعة الإخوان المسلمين، وقد انتهى الباحث إلى تقرير غلبة (استراتيجية الاعتدال) على منهجية العمل لدى الإخوان المسلمين وذلك منذ عودتها إلى نشاطها منذ حقبة السبعينيات، وقد أكد الباحث على أن الفكر الاستراتيجيى للجماعات فيما يتعلق بمسألة التغيير الاجتماعى والسياسى انما يعتمد أساساً على ايجاد قاعدة عريضة من المؤيدين للحكم الإسلامى، قبل السعى للمطالبة بتحقيق الدولة المسلمة، ومن هنا كان رفض الجماعة للعنف واتباعها للمنهج السلمى المرحلى المعتدل فى إحداث التغيير المنشود. كما يسعى الكاتب للربط بين امكانية حدوث تغيير فى استراتيجية العمل السلمى لدى الإخوان، وبين تطور الصراع بين الدولة وتيار الجهاد من ناحية، وطبيعة العلاقة بين الدولة والإخوان أنفسهم من ناحية ثانية.

وحاول **عبد العاطى محمد**[٤١] رصد موقف الجماعات الإسلامية من قضية الديمقراطية والتعددية السياسية، وانتهى إلى أن موقف هذه الجماعات من قضايا الديمقراطية والتعددية السياسية إنما يتسم بالتذبذب والغموض من ناحية، والالتفاف حول معنى الديمقراطية ومحاولة إلغائها من قاموس الحوار السياسى وإحلال الشورى بدلاً منها من ناحية ثانية. كذلك أشار الباحث إلى أن عدم وضوح البرنامج السياسي وعدم الاعتراف الكامل بالآخر السياسى أو الدينى، لا تزال من الاتهامات الموجهة إلى من يدعى الاعتدال من هذه الجماعات خاصة أنه لا تزال سمة العنف لصيقة بمعظمها، ويرى عبدالعاطى أن حرص الجماعات الإسلامية فى مصر، على أن تظل حاملة لطابع الحركة الاجتماعية والسياسية، يعد من المعوقات الرئيسية لامكانية تحولها للقبول بالديمقراطية.

كما حاول **مصطفى مرتضى** فى دراسته عن المثقف والسلطة[٤٢] أن يستبين موقف المثقف

الأصولى الإسلامى من قضية العدالة الاجتماعية – وقضايا أخرى كالديمقراطية – ووجد أن الاصوليين الإسلاميين ليس لديهم أى برنامج مطروح أو مخطط استراتيجى يمكن الاعتماد عليه فى تحقيق العدالة الاجتماعية المنشودة، فليس لهم موقف واضح من البطالة التى تنتشر بين خمسة ملايين شاب، ولا يملكون مدخلاً للتعامل مع مشكلة الفقر ومواجهته، وذلك على خلاف مواقفهم المعلنة من قضية العدالة الاجتماعية.

كما سعت **هالة مصطفى**(٤٣) لرصد وتحليل الاستراتيجيات المختلفة التى تبناها النظام السياسى المصرى فى تعامله مع الجماعات السياسية الإسلامية آبان مرحلتى السبعينيات والثمانينيات وقد انتهت الباحثة إلى غلبة (استراتيجية الاحتواء) التى اتبعها النظام السياسى فى السبعينيات تجاه المعارضة الإسلامية السياسية، حيث تجسدت الآليات المباشرة لهذه الاستراتيجية فى تبنى النظام للشعارات الإسلامية ومحاولاته تطبيق الشريعة الإسلامية ارضاءً لها... الخ، أما آليات الاحتواء غير المباشرة فقد تجلت فى اعتماد النظام على المؤسسة الدينية الرسمية وعلماء الدين لإضفاء نوع من الشرعية على سياساته وتوجهاته، فى محاولة منه لسحب البساط من تحت أقدام المعارضةالإسلامية وتحجيمها، أما فى فترتى الثمانينات والتسعينيات فقد غلبت إستراتيجية (المنح والمنع) فى تعامل النظام المصرى مع الجماعات الإسلامية، حيث الاستمرار فى عدم الاعتراف القانونى بجماعة الإخوان المسلمين كجماعة سياسية مستقلة، إلا أنه سمح لها بحرية نسبية فى النشاط السياسى والاجتماعى. كما أكدت الباحثة أن سياسة النظام المصرى إزاء الجماعات الإسلامية منذ منتصف السبعينيات وحتى الآن، قد اتسمت بنوع من الوسطية، حيث الجمع بين الطابع السلطوى والتوجه الليبرالى، هذه المزواجة فرضتها طبيعة المرحلة الانتقالية التى يمر بها النظام.

(د) الأصولية السياسية الإسلامية وآليات بناء النفوذ السياسى والهيمنة الأيديولوجية: هناك دراسات قليلة، اقتربت بصورة جزئية، من بؤرة اهتمام دراستنا الراهنة، حيث أشارت إلى تجارب الجماعات الإسلامية فى عمليات النفوذ السياسى وتأسيس الهيمنة الاجتماعية فى بعض السياقات الاجتماعية الريفية والحضرية، فقدم **عماد صيام**(٤٤) دراسة رصينة لتجربة جماعة الإخوان المسلمين فى بناء النفوذ السياسى والاجتماعى فى مجتمع محلى ريفى. وفى سبيل ذلك رصد مجموعة من الآليات التى انتهجتها الجماعة فى بسط هيمنتها الاجتماعية على القرية، كذلك فقد سعى **هشام مبارك**(٤٥) لرصد تجربة الجماعة الإسلامية فى "التغيير الاجتماعى من أسفل" أو "بناء النفوذ الاجتماعى والسياسى" بين الجماهير فى إحدى المناطق العشوائية كمثال لنماذج أخرى للتغلغل الفكرى وبناء النفوذ، تؤسسها وتمارسها الجماعة الإسلامية فى مناطق

أخرى . على أن محاولته هذه جاءت كجزء من مشروع أكبر لدراسة موقف الجماعات الإسلامية بوجه عام من قضية العنف.

كذلك سعت **يفون يزبك حداد**(٤٦) إلى رصد ملامح وأوجه تغلغل جماعات الإسلام السياسى فى كافة مظاهر وطرائق الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية منذ منتصف الثمانينيات حتى التسعينيات، من ذلك مثلاً زيادة عدد رواد المساجد، وعدد الحجيج، وظاهرة كتابة الأحاديث والآيات القرآنية على مؤخرة المركبات، وانتشار الزى الإسلامى، وإعادة طبع كتب التراث، وكثرة الشرائط الإسلامية.

أما الدراسات التى تعرضت - بصور مختلفة - للعلاقة بين المجتمع المدنى وقوى الإسلام السياسى فهى قليلة للغاية، ولا تعدو أن تكون مجرد اشارات عابرة وعرضية، فى سياق دراسات أوسع نطاقاً، ولكن ليس ثمة دراسات قد نذرت نفسها لتبيان آليات عمل الجماعات السياسية الإسلامية داخل ومن خلال مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر. فهناك مثلاً، بعض الدراسات المحدودة التى رصدت بعض أوجه تغلغل الجماعات الإسلامية فى بعض مؤسسات المجتمع المدنى، كالنقابات المهنية(٤٧) وسعت بالتالى لاعطاء صورة جزئية مبتسرة لطبيعة هذا الوجود وآثاره وموقف النظام منه. كانت هناك كذلك بعض الدراسات التى سعت لتحليل ما جاء فى خطاب الاصوليين الإسلاميين من آراء ومواقف بشأن المجتمع المدنى، وقد أبرزت هذه الدراسات أن الاصوليين فى مختلف المجتمعات العربية مهتمون ببناء وتأسيس مجتمع مدنى قوى، يساعدهم على ذلك وضعية استمرارالانظمة الاستبدادية فى الحكم. وقد كشفت هذه الدراسات أيضاً عن أن موقف الجماعات الإسلامية من المجتمع المدنى إنما يعكس ذلك التنوع الحادث بين الفصائل الإسلامية السياسية وبعضها البعض. بمعنى آخر فإن هناك من هذه الفصائل من ترى فى المجتمع المدنى بوصفه حجر الزاوية فى حفظ حقوق الإنسان وتفعيل الديمقراطية التى يقرها الإسلام، كذلك فإن التعددية السياسية والايديولوجية، والمشاركة فى السلطة، ودورانها ومراقبتها، هى قيم تتبناها هذه الفصائل وتدافع عنها بوصفها تمثل سبل الخلاص للأمة والفرد الإسلاميين.

وفى مقابل ذلك فإن من هذه الدراسات مَنْ ترى أن هناك فصائل أخرى للإسلام السياسى، تتنافر مفردات خطابها مع القيم التى تدعو إليها، ويتأسس عليها المجتمع المدنى، فهم يسعون لتأسيس الدولة الدينية بالنظر إلى تصوراتهم للنصوص الدينية. وهم فى سبيل ذلك يرفضون الحوار والتعددية السياسية والايديولوجية ومجمل المشروع الاجتماعى والسياسى القائم، بما فى ذلك كافة مؤسسات المجتمع المدنى، تلك التى يحدق بها الخطر من كل جانب(٤٨).

ثالثاً: استخلاصات عامة ومبررات الدراسة:

من خلال العرض النقدى المختصر للتراث البحثى المتوافر بشأن متغيرات الظاهرة قيد البحث، يمكننا ترتيباً على ذلك رصد الملاحظات الآتية:

(١) بالنسبة للمجتمع المدنى تبين أن أغلب الاجتهادات التى طُورت بشأنه قد جاءت من نسق معرفى آخر غير العلم الاجتماعى، وهو العلم السياسى، فالمنتَج البحثى السوسيولوجى يكاد يكون نادراً، كما أن كم وكيف الاشكاليات المثارة، والتى غالباً ما يتم تناولها فى إطار المجتمع المدنى، أو تناول مؤسسات المجتمع المدنى فى إطارها، لاتزال جد محددة ولا تخرج بعيداً عن مسائل التحول الديمقراطى وحقوق الإنسان والحريات الأساسية، وفى مقابل ذلك فإن هناك العديد من القضايا التى لا تزال غائبة عن أجندة البحوث الوطنية، مثل دور المجتمع المدنى فى دعم التضامن الاجتماعى solidarity، ودوره كذلك فى عملية التنمية البشرية، وما يمكن أن تلعبه مؤسساته فى تخفيف حدة التناقضات الطبقية فى المجتمع المصرى، وتقريب الهوة بين الطبقات. كذلك فإن مسألة تقسيم الادوار الاجتماعية بين مؤسسات المجتمع المدنى، والمؤسسات الرسمية الحكومية فى إطار تعاونى وليس صراعياً، لا تزال بحاجة إلى دراسة.

(٢) ما زالت العلاقة بين المجتمع المدنى وجماعات الإسلام السياسى أسيرة بعض الرؤى النظرية والتصورات الايديولوجية الضيقة؛ فما زال هناك الكثير من الباحثين الذين يتخوفون على مؤسسات المجتمع المدنى من ممارسات جماعات الإسلام السياسي، والقيم التى تؤمن بها وتدعو إليها، ومن ثم - ووفقاً لهذه النظرة - فهم يرفضون مجمل الوجود السياسى الإسلامى سواء داخل مؤسسات المجتمع المدنى أو خارجها. كذلك فإن هناك بعض الباحثين الذين يؤكدون أن قوى الإسلام السياسى برفضها للأساس الفلسفى والايديولوجى لفكرة الديمقراطية، واستخدامها للآليات والوسائل الديمقراطية فقط دونما إيمان عميق بالفكرة ذاتها، إنما يقف المجتمع المدنى لديها فى مفترق الطرق.

والحق لدينا أن هذا الموقف، وتسويغاته التى يقدمها، إن دلت على شئ فإنما تدل على إنكار هؤلاء الباحثين لحقيقة أن ما يسمونه جَسَدَ التيار السياسى الإسلامى فى مصر، ليس مجرد كتلة واحدة صماء مصمتة بل إن ثمة تنوعاً وتمايزاً بين جماعات وفصائل هذا التيار، فمنها من تدعو للإصلاح وتقبل بالعمل السلمى والمرحلى، وتقتنع بجدوى وجود مجتمع مدنى قوى وفعال، تحافظ عليه وتعمل من خلاله، ومنها أيضاً من تمارس نهجاً اقصائياً تكفيرياً يتعارض شكلاً ومضموناً مع ذلك الخطاب الذى يتناسب والمجتمع

المدنى، وهنا يكون الخوف على وجودية المجتمع المدنى خوفاً حقيقياً ويجد ما يبرره.

(٣) يضاف إلى ذلك ويؤيده، أن البحث داخل الدراسات العربية التى اهتمت برصد العلاقة بين المجتمع المدنى والجماعات السياسية الإسلامية، قد انصرف كلية إلى الانكفاء على الجوانب السياسية والايديولوجية لأنشطتها، دونما إعطاء إهتمام مماثل لها كتكوينات وفصائل وجماعات اجتماعية لها مناشطها وجهودها الاجتماعية والتربوية، وهذا الوضع، وفقاً لبعض الباحثين، إن كان له ما يبرره لدى الباحثين الغربيين، حيث اهتمام هذه الدول التى ينتمى إليها هؤلاء الباحثون بعلاقة الإسلام السياسى بالنظم السياسية الغربية، وتأثير ذلك فى مستقبل الأخيرة التى ترتبط معها بمصالح عضوية متنوعة، فإن التركيز على الجانب نفسه من قبل الباحثين العرب، ليس له ما يبرره، خاصة أن الجانب الاجتماعى والتربوى يحتلان مساحة متعاظمة لدى أنشط فصائل وقوى الإسلام السياسى.

(٤) وترتيباً على ذلك، فإنه ما زالت هناك حاجة ماسة للمزيد من الدراسات الموضوعية المتعمقة بشأن العلاقة بين المجتمع المدنى وقوى الإسلام السياسى وجماعاته، وما يمكن أن يتيحه وجود بعض الجماعات الإسلامية داخل المؤسسات المدنية، من إحياء وتفعيل لهذه المؤسسات خاصة فى ضوء المناشط الاجتماعية والخدمية والتربوية لهذه القوى، وفى ضوء القدرات التنظيمية والتعبوية والتمويلية الهائلة والخبرة التاريخية فى العمل والمناورة السياسية التى تتميز بها بعض جماعات الإسلام السياسى.

رابعاً: صياغة مشكلة الدراسة وتساؤلاتها:

وترتيباً على ما سبق يمكن بلورة التساؤلات الاساسية لمشكلة الدراسة وصياغتها على النحو التالى:

(١) ما أهم التحولات البنائية ، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التى خبرها المجتمع المصرى فى الربع الاخير من القرن العشرين (١٩٧٥-١٩٩٥) وهل ثمة انعكاسات لهذه التحولات على نشاط وفاعلية مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر خلال هذه الفترة؟ وهل ثمة انعكاسات لها أيضاً على نشأة وتطور فاعلية بعض جماعات الإسلام السياسى من ناحية، ووجودها فى المؤسسات المدنية من ناحية أخرى؟

(٢) ما طبيعة العلاقة بين الجماعات السياسية الإسلامية ومؤسسات المجتمع المدنى فى مصر؟ هل تسعى هذه الجماعات لممارسة عمليات مختلفة لبناء النفوذ الاجتماعى والسياسى

والتغلغل الفكرى والهيمنة الايديولوجية على مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر ؟

(٣) إذا كانت الجماعات الإسلامية السياسية فى مصر تسعى بالفعل لممارسة عمليات بناء النفوذ والتغلغل والهيمنة. فما هى أهم ملامح الاستراتيجيات العامة التى تنتهجها هذه الجماعات على اختلاف انماطها ومناهجها فى الفكر والحركة؟.

(٤) ما الآليات الفرعية - أو أدوات النضال اليومى المباشر - التى تستخدمها الجماعات السياسية الإسلامية المختلفة فى تحقيق عمليات بناء النفوذ السياسى والاجتماعى والتغلغل الفكرى؟ وما الكيفية التى يتم بها توظيف أو تشغيل هذه الآليات والأدوات؟

خامساً : الإطار النظرى للدراسة :

(١) المفاهيم الأساسية للدراسة :

تشتمل دراستنا الراهنة على مفاهيم ثلاثة محورية هى: الجماعات السياسية الإسلامية، والمجتمع المدنى، واستراتيجيات بناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى. وهذا الأخير يتضمن بدوره عمليتين أساسيتين ، هما بناء النفوذ السياسى، والتغلغل الفكرى.

(أ) الجماعات السياسية الإسلامية :

رصدت دراسات كثيرة الظاهرة السياسية الإسلامية فى تجلياتها المختلفة، وانتهت بدورها إلى رصد مجموعة من الخصائص والمؤشرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التى اتسم بها الأفراد، والجماعات، المكونة للظاهرة، والفاعلة فى إطارها . من هذه الخصائص ما يلى:

(١) تشكل هذه الجماعات، فى الأساس، حركة احتجاج اجتماعية سياسية اقتصادية، ولكنها وسمت نفسها بميسم دينى إسلامى، لأسباب عديدة أهمها أن الثقافة الدينية هى الأقرب منالاً من أيديهم، والأكثر توافقاً مع تربيتهم وتنشئتهم، وأنه فى ثنايا الثقافة الدينية توجد (مأثورات) تحض على العدل الاجتماعى والمساواة بين الناس، ومن ثم لجأت الجماعات إلى التدثر برداء الدين لأنه يشكل فى وجدان الفرد المصرى ركيزة أساسية، فالمصرى (مخلوق متدين).

(٢) أنها تلك الجماعات التى تقع خارج السلطةالقائمة فى المجتمع، ولا تحظى بشرعية الوجود الرسمى، وتقوم بدور يهدف للوصول للسلطة من أجل إحداث التغيير المطلوب، ووفقاً لايديولوجية ترى هذه الجماعات أنها وحدها تمثل الإسلام الصحيح.

(٣) يعتمد أعضاء هذه الجماعات ليس فقط على القرآن والسنة كمصدر للمعرفة الدينية، بل يرجعون أيضاً لأئمة التفاسير الدينية (ابن حنبل - ابن تيمية - ابن القيم...الخ)، إلى جانب كتابات وفتاوى زعماء وأمراء الجماعات (أبو الأعلى المودودى - حسن البنا - سيد قطب - عبد السلام فرج - عمر عبد الرحمن - شكرى مصطفى - صالح سرية .. الخ)، ومن ثم يتبنون عقائد قالبية جامدة، وهم على أثر ذلك يرفضون المصادر التشريعية الوضعية الحديثة، ويسعون بدلاً من ذلك للاعتماد على القرآن والسنة فقط كمصادر للتشريع، ويقفون فى فهم وتفسير النصوص الدينية عند الحواف الظاهرية لها، ولا يتجاوزون ذلك إلى المضمون والجوهر.

(٤) ترتيباً على ذلك فإن بعض هذه الجماعات تكفر الدولة والمجتمع معاً أو بعضها فقط، بعض هذه الجماعات نادى بالعزلة الشعورية، والآخر بالعزلة الشعورية والفيزيقية، وعدم الانخراط فى مؤسسات الدولة والمجتمع معاً.

(٥) يتسم نشاط هذه الجماعات باستخدام كافة أدوات ووسائل الحركة السياسية بدءاً من الوعظ والارشاد والدعوة إلى المبادئ التى تؤمن بها (ندوات - كتب - نشرات - شرائط..إلخ)، مروراً بالدخول فى تحالفات سياسية مؤقتة مع الأنظمة السياسية المختلفة أو محاولة إختراق المؤسسات النقابية القائمة، أو محاولة تأسيس نظام اقتصادى مواز للنظام القائم، ووصولاً إلى استخدام العنف الفردى والجماعى، بدءًا من تنظيم المظاهرات إلى الاعتداء على الخصوم الفكريين والسياسيين أو محاولة القيام بانقلاب.

(٦) ينتمى معظم أعضاء هذه الجماعات للفئة العمرية الشابة والذين تتراوح أعمارهم من (١٥-٣٧) عاماً، نسبة كبيرة منهم من طلاب وخريجى الجامعات والمعاهد.

(٧) معظم أعضاء هذه الجماعات، ينتمون إلى الأصول الريفية، من القرى أو المدن الصغيرة فى الريف، وينضمون لهذه الجماعات بعد فترة قصيرة من الهجرة للمدن الكبيرة، ويميلون للسكنى فى المناطق الفقيرة والمحرومة التى تعانى كافة مشكلات الحياة اليومية. البعض منهم من العمال والفلاحين، والطلبة ، والبعض الآخر من المهنيين وصغار الموظفين.

(٨) بعض الجماعات ، خاصة الجهادية، ارتبطت باسم مؤسسيها، أو مصدرها الفكرى مثل "القطبيون" (نسبة إلى سيد قطب) و"السماويون" (نسبة لعبدالله السماوى) و"الشوقيون" (نسبة لشوقى الشيط) ، كما أن بعضها قد استمد اسمه من موقفه من الدين (جماعة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، جماعة التبليغ والدعوة، جماعة قف وتبين) كما أن هذه

الجماعات غالباً ما تكون قابلة للانقسام والانشقاق المستمر، وبالتالى الزيادة العددية المستمرة. فعلى سبيل المثال بلغ عددها (٥) جماعات عام ١٩٧٥ ثم ارتفع إلى (٢١) جماعة عام ١٩٨١، ثم (٣٦) جماعة عام ١٩٨٣ ثم (٤٤) جماعة عام ١٩٨٨ ثم نحو (٥٥) جماعة عام ١٩٩٤.

(٩) تتقارب هذه الجماعات إلى حد كبير فى أهدافها (تطبيق شرع الله واقامة المجتمع الإسلامى، والدولة الإسلامية)، كما أن بعضها يتقارب فقهياً وأيديولوجياً من حيث الموقف من القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية (الإصلاح الاقتصادى - الديمقراطية - الغرب والحضارة الغربية - الصراع العربى الإسرائيلى.. الخ).

ومن ثم فإن مفهوم (الجماعات السياسية الإسلامية) كما تتبناه دراستنا الراهنة، نقصد به :
تلك الجماعات التى يعتنق أفرادها فكراً دينياً إسلامياً من مصدرين أساسيين هما القرآن والسنة، ويميلون لقراءة كتب معينة – بقصد التعلم والمعرفة الدينية وليس بوصفها مصادر للتشريع – لأئمة وشيوخ الإسلام، وكذا كتابات مؤسسى ومفكرى الجماعة. ينتمى أغلب هذه الجماعات إلى الفئة العمرية الشابة، والذين تتراوح أعمارهم بين (١٥–٣٧) سنة، نسبة عالية منهم من طلاب وخريجى الجامعات والمعاهد والباقين من العمال والفلاحين وصغار الملاك والحائزين وصغار الموظفين والمهنيين . بعضهم نازح من الريف المصرى بفعل عوامل الطرد المختلفة، وعقب الهجرة يميلون للتركز فى الاحياء المتخلفة slums والعشوائية فى أطراف المدن الحضرية. بعض هذه الجماعات يستند إلى تفسير مرن للنصوص المقدسة، فى حين يتمسك البعض الآخر بالفهم الحرفى الجامد للنص. والبعض تعتمد عملية التغيير الاجتماعى والسياسى لديه على ممارسة العمل الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والتربوى، وفق مبدأ مرحلية العمل والمنهج الانتقالى المتدرج، وبالتالى لا تسعى لتكفير الدولة أو المجتمع لأنها تنشط فى مؤسساتهما، والبعض الآخر يكفر الدولة فقط أو الدولة والمجتمع، ويعتمد العنف بوصفه أنسب المسالك للتغيير الثورى لديه. هذه الجماعات جميعها تستهدف أغراضاً سياسية وهنا تميل لتوظيف كافة أدوات ووسائل الحركة السياسية (الوعظ، الارشاد، الدخول فى تحالفات، اختراق المؤسسات الحكومية والأهلية، بناء مؤسسات مالية وشبكة اقتصادية، استخدام العنف بأنماطه المختلفة كالاحتجاجات والاضرابات والقيام باغتيالات ومحاولات القيام بانقلاب). وأخيراً فإن من السمات الفردية لبعض الجماعات الإسلامية الميل لآداء الصلاة فى مساجد معينة خاضعة لسيطرتهم، الميل إلى استخدام وتكرار ألفاظ وتعبيرات لغوية عند السلام والتحية والتخاطب... الخ.

(ب) المجتمع المدنى :

اكتسى مفهوم المجتمع المدنى بتعريفات متعددة ومختلفة وفقاً للظرفية التاريخية التى ظهرت فيها تلك التعريفات، والتشكيلات المؤسسية التى تشير اليها، فقد تراوح تعريف المفهوم تاريخياً بين كونه يدلل على عملية صياغة النظام الاجتماعى السياسى الرأسمالى فى مقابل النظام السلطوى الكنسى والإقطاعى ومعاداة أو مناوءة النظام الفوضوى والحياة البربرية الوحشية، وبين معاداة الدولة الحديثة أو مواجهتها أو الاستقلال عنها(*) ونحاول هنا تقديم عرض نقدى لبعض التعريفات الشائعة حول مفهوم المجتمع المدنى من واقع الدراسات الاكاديمية والخبرة الواقعية، ونستهدف من جراء تلك المحاولة ضبط وتحديد مفهوم الدراسة والوصول إلى بعض المؤشرات الأساسية التى تمكننا من تأسيس المفهوم واستخدامه كأداة تحليلية فى مشروع بحثنا الراهن.

يعرف **إرنست جلنر** E. Gellner المجتمع المدنى بقوله "إن المفهوم يستخدم الآن وفى العصر الحديث ليشير إلى ذلك الفضاء المناسب الذى يضم الجماعات أو الشبكات الاجتماعية والمؤسسات والمنظمات الاجتماعية المعارضة للدولة أو المستقلة عنها، تلك التى كانت – فى إطار المجتمع الشيوعى – قد تم تدميرها بوصفها من مصادر القوة المتوزاية أو الموازية لقوة الدولة أو سلطة الحزب الحاكم". ويلاحظ على هذا التعريف أنه يشير إلى المعنى المتداول حديثاً للمفهوم إلا أنه لا يخلو بدوره من بعد ايديولوجى وقيمى واضح، ولمحة اعتذارية ظاهرة ، خاصة حينما يربط بين وجود المجتمع الشيوعى وتدمير مؤسسات المجتمع المدنى، فالخبرة الواقعية والتاريخية تدلل على أن ثمة مجتمعات تاريخية ومعاصرة لم تشهد الأفكار الشيوعية، وفى الوقت ذاته لم تشهد نمواً وازدهاراً لمؤسسات المجتمع المدنى. ويعرف **اسيبوف** G.Osipove المجتمع المدنى بوصفه نسقاً من التفاعل الاجتماعى الإنسانى الذى يتخذ أشكالاً اجتماعية تاريخية راسخة تقوم على أساس التفاعل الاقتصادى المادى، إنه ذلك التفاعل القائم بين الأفراد، وبينهم وبين الجماعات الاجتماعية، وبينهم وبين المؤسسات الاجتماعية.. الخ . فالعلاقات التى تنشأ فى إطار نسق تفاعلى اجتماعى معين هى علاقات اجتماعية تشكل فى تشابكها وتداخلها بناءً اجتماعياً للمجتمع المدنى[٤٩] ويلاحظ على تعريف اسيبوف أنه ركز فقط على الأساس المادى الاقتصادى للمجتمع المدنى، الذى ـ وفقاً له ـ لم يتخط حدود البنية التحتية الاقتصادية. كذلك لم يعر المفهوم اهتماماً ذا بال للبنية الفوقية المعيارية، والتى هى ـ وفقاً لبعض الماركسيين أمثال جرامشى ـ مجال الهيمنة الثقافية والايديولوجية . مجمل القول أن الاساس الاقتصادى وحده لا يكفى لخلق مجتمع مدنى متكامل الجوانب والأبعاد.

ويقدم والزر Walzer تعريفاً للمجتمع المدنى بوصفه ذلك الفضاء الذى ينطوى على ضمان

الظروف الكاملة التى تكفل الحياة الاجتماعية الجيدة، فهو ذلك المجال الذى فى إطاره يكوّن البشر شكلاً اجتماعياً فيه يتواصلون ويرتبطون ببعضهم البعض، بغض النظر عن ماهية هذا الشكل الاجتماعى وكونيته، سواء أكان جماعة أو نقابة أو قبيلة أو رابطة أو دين أو أخوة أو ذكورة أو أنوثة، إنه ذلك المجال والإطار الذى فيه يجتمع الأفراد من أجل تحقيق هدف واحد سام، ألا وهو حب الاجتماع الإنسانى sociability[50]. ويلاحظ على هذا التعريف شموليته، فهو من ناحية يعين الأسس التى بناءً عليها يتم تأسيس الشكل الاجتماعى المدنى، ومن ناحية ثانية يشير إلى القيم التى تنطوى عليها فكرة المجتمع المدنى حيث الاجتماع والتواصل والتضامن الاجتماعى. إلا أنه اشار إلى عناصر مثل الدين والقبيلة والأخوة والطائفة بوصفها موازيات للمؤسسات المدنية، فى حين أن الواقع يختلف عن ذلك من حيث إن الأولى عضويتها اجبارية والثانية بعضها اختيارية .

ويرى **كريستوفر بيرسون** C.Pirson المجتمع المدنى بوصفه المجال البعيد عن سلطة الدولة Non state- sphere والذى يتضمن بدوره تشكيلة من المؤسسات الاجتماعية تنتظم بطريقة ديمقراطية وتنطوى على ضمانات شرعية. وقد إنطلق هذا التعريف من بلورة عدد من الاشكاليات التى تكتنف تعريف المفهوم ووجوده فى الواقع الاجتماعى وهى : كيف يمكن حماية ضمانات الشرعية وصيانتها إن لم تكن بواسطة الدولة؟ كيف يمكن ضمان حيادية الدولة إزاء استقلالية مؤسسات المجتمع المدنى، وأنه إذا كان بالفعل أن المجتمع المدنى مستقلاً عن الدولة، فما هى إذن أسس وأبعاد اعتماد المواطنين على الدولة[51]. ولعل أهم ما فى هذا التعريف تأكيده على الطابع الديمقراطى الشرعى الذى يضمن استقلالية المجتمع المدنى وحيادية الدولة، ولكن ينقص هذا التعريف الاشارة إلى أن احترام الدولة لحرية المؤسسات المدنية وعدم تدخلها فى شئونها الخاصة، هو أساس مهم لا غنى عنه من أسس الشرعية السياسية للدولة، التى لا تتدخل فى أمور المؤسسات المدنية إلا بحدود معروفة ولأهداف معلنة وبما يعود بالنفع والمصلحة على هذه المؤسسات. كذلك فقد فات هذا المفهوم الاشارة إلى أننا إذا كنا بحاجة إلى حماية المؤسسات المدنية من جور الدولة وسلطانها، فمن الذى يحمى مؤسسات المجتمع المدنى ضد بعضها البعض، بل وضد بعض القوى والتيارات السياسية المعارضة والمستقلة.

ويرى **جيفرى إيزاك** J.Isaac أن المجتمع المدنى هو بناء يضم شبكة من العلاقات الإنسانية التى تقع مستقلة عن أو سابقة على الدولة السياسية أو المجتمع السياسى، وتعتبر هذه الشبكات، فى إطار النظرية السياسية الليبرالية، ذات أهمية وأولوية أخلاقية كبرى، وهنا يتم النظر إلى الدولة بوصفها إحدى وسائل حماية هذه الشبكات، ويؤكد جيفرى ايزاك أن الحديث عن مجتمع

مدنى عادة ما يستحضر إلى الذهن مباشرة تلك الروابط التى عادة ما تعتمد على النقد اللاذع والدعاية لأعمالها ووظائفها، إنها تلك الروابط ـ وما تتبعها من سياسات ـ التطوعية المستقلة عن الدولة والتى تهدف دائماً لخلق مساحات متنامية من المعارضة من أجل إقصاء البيروقراطية المعوقة والبناءات التقليدية، وهذه السياسات غالباً ما توجه إلى الدولة وضدها، ولكنها لا تهدف إلى السيطرة أو التحكم فى الدولة مثلما تهدف الأحزاب السياسية، كما أنها لا تنخرط فى ولا تُستوعَب فى نسيج الدولة من أجل تحقيق مكاسب ومميزات محددة كحال جماعات المصالح ، ولكنها أكثر من ذلك سياسات للاقناع الأخلاقى، تقدم لأعضائها الشعور بالفخر والكرامة والقوة، وتبقى أن تؤثر فى العالم السياسى من خلال قوة النموذج الذى تقدمه ومن خلال نتائجها المحددة جداً والقريبة [٥٢]. ورغم شمولية هذا التعريف من حيث كونه يشير إلى القيم الأولية التى تشكل الركائز المعيارية لأى تنظيم مدنى مستقل عن الدولة، إلا أنه وقع فى شراك الاتجاه السائد الذى يميل إلى قصر مفهوم المجتمع المدنى على التنظيمات والجمعيات الأهلية بمختلف أنماطها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وغيرها. إن هذه الجمعيات، فى واقع الأمر لا تعدو أن تكون مكوناً واحداً فقط من مكونات المجتمع المدنى، يتضح ذلك بجلاء عندما اعتبر إيذاك الأحزاب السياسية وجماعات المصالح مستبعدة من مؤسسات المجتمع المدنى. كذلك فإننا نلحظ أن الباحث قد أضفى النزعة على العلاقة بين هذه المؤسسات الأهلية وبين الدولة، رغم ما قد ينشأ بين الطرفين من تعاون يحقق المصلحة الاجتماعية العامة ويكمل دور الدولة الاجتماعى فى مجالات كثيرة ومتنوعة.

ويذهب باول هيرست P.Hirst إلى أن المجتمع المدنى هو ذلك الفضاء الذى تدار فيه القضايا والأمور الاجتماعية بعيداً عن سلطة الدولة الممتدة، فتنتقل هذه الادارة بقدر المستطاع من أيدى الدولة إلى تلك المؤسسات الجمعية الطوعية ذات الحكم الذاتى الديمقراطى، ويهدف المجتمع المدنى إلى الربط، وتحقيق الائتلاف بين الاختيار الفردى للمبادئ الليبرالية وبين المساعدة الجمعية العامة Collectivism، فمساحة تدخل الدولة وتوجيهها للعمل تتناقص كثيراً ولكن ليس على حساب وظائف التمويل والمساعدة الاجتماعية، ويتم التمويل الحكومى والشعبى لهذه الجمعيات من أجل قيامها بوظائف مثل التعليم والصحة، ويهدف هذا التوجه فى نهاية الأمر إلى تقوية الدولة من خلال المجتمع المدنى[٥٣]. ويلاحظ أيضا على هذا التعريف خلطه الواضح بين الجمعيات التطوعية وسائر مؤسسات المجتمع المدنى الأخرى، فالتعريف يقصر المجتمع المدنى فقط على تلك المؤسسات الأهلية. ومن الأخطاء التى يتضمنها التعريف كذلك، افتراضه المسبق وتسليمه بديمقراطية البناءات الداخلية لهذه المؤسسات الأهلية وايمانها بالمبادئ الليبرالية، فى

حين أن الواقع قد يفصح عن اتجاه معاكس لذلك تماماً.

ويشير ميرسكى Mirsky إلى أن المجتمع المدنى يراد به ذلك المجال الذى يخلو من الاستعمال الفردى للسلطة والهيمنة السلطوية الفوضوية، إنه ذلك الفضاء الذى فى اطاره يتفاعل الرجال والنساء فى سلسلة كلية متنامية من العلاقات والروابط والمؤسسات المدنية والدينية والاقتصادية والثقافية العامة(٥٤). ويبدو على هذا التعريف تجاهله لامكانية وجود بعض مؤسسات المجتمع المدنى التى تنخر فى بنائها البيروقراطية والهيراركية، وتتحكم فيها شخصيات تاريخية، مثل وضعية بعض الأحزاب السياسية والاتحادات العمالية فى بعض دول العالم الثالث.

وينظر كلٍ من وليامز ويونج W.Y. إلى المجتمع المدنى بوصفه ساحة التفاعلات الاجتماعية المتحررة من ربق الدولة وتدخلها وسلطانها، والذى يتصف بالتعددية والتنوع والتسامح(٥٥). كما يشير محب زكى إلى المجتمع المدنى على أنه ذلك الفضاء الاجتماعى الذى يتشكل بصورة أولية من الروابط - وخاصة التطوعية منها - والحركات الاجتماعية وكذا أنماط الاتصال الجماهيرى العام، ووفقاً لهذه الرؤية فإن ثمة تمييزاً قائماً بين المجتمع المدنى، والمجتمعين السياسى والاقتصادى، فالمجتمع السياسى يضم الأحزاب السياسية والجماهير السياسية – أى جمهرة المشرعين – والثانى – أى الاقتصادى – يتركب من الوحدات الانتاجية والشركات التى تمارس أساساً الأنشطة الهادفة للربح، كما يقوم التمييز أساساً على اعتبار أن أعضاء وممثلى المجتمعين السياسي والاقتصادى إنما متضامنان ومتشاركان بصورة أو بأخرى فى قوة الدولة والإنتاج الاقتصادى، حيث مجال التحكم والادارة والسيطرة، فى حين أن هؤلاء الأعضاء والممثلين غير قادرين على تبنى استراتيجيات ومعايير أداء من شأنها خلق حالة من التكامل المعياري والأخلاقى والاتصال الجماهيرى المفتوح، كل تلك السمات يتسم بها المجتمع المدنى(٥٦). ورغم أنه من الصعوبة بمكان تحقيق الفصل بين ما هو سياسى وما هو اقتصادى، وما هو مدنى، فكثير من رجال الاعمال ومديرى الشركات والمنظمين الرأسماليين عادة ما يكونوا أعضاء فى تنظيمات مدنية، تطوعية وغير ذلك، أو هم يشكلون روابط للدفاع عن مصالحهم وأعمالهم، كذلك فإنه فى ضوء هذا التعريف يصعب تصنيف ما يسمى (بأحزاب الظل) التى لا تحكم ولكنها مؤهلة للحكم فى إطار ظروف معينة، وما إذا كانت تنتمى إلى المجال السياسى أم المدنى، وتساؤلاً آخر حول الأسس المادية للمجتمع المدنى، وثالثاً حول ضرورة مراجعة مفهوم النشاط أو القطاع غير الهادف للربح Non profit sector، ومدى مصداقيته فى الواقع المعاش. كذلك فإن إدراج الحركات الاجتماعية بوصفها ضمن مكونات المجتمع المدنى، مسألة بحاجة إلى مراجعة، خاصة وأن الغالبية العظمى من هذه الحركات ليست ذات طابع مؤسسى كمؤسسات

المجتمع المدنى.

ويذهب تعريف "لجنة إدارة شئون المجتمع العالمى" ليغطى مساحة كبيرة من المؤسسات والروابط والشبكات فى تحديد ماهية المجتمع المدنى، كالتجمعات النسائية والنقابات والغرف التجارية والتعاونيات الزراعية والاسكانية واتحادات رعاية الاحياء والمنظمات ذات التوجه الدينى...الخ، وتضطلع مؤسسات المجتمع المدنى بمهام كثيرة فى ميادين متعددة على الصعيدين الوطنى والدولى، فبوسعها توفير المعارف والمهارات الحماسية والنهج غير البيروقراطى والمنظور الشعبى وتكملة موارد الادارات الحكومية وجمع الأموال الكبيرة من أجل التنمية والأبعاد الإنسانية، كما تشجع احترام حقوق الإنسان وتعزز تسوية المنازعات . على أن الأمر لا يخلو كذلك من بعض مؤسساته التى لا تكون ديمقراطية فى هيكلها وتخدم مصالح ضيقة وخاصة فى المجال السياسى(٥٧). ويتضح من هذا التعريف أنه لم يسع منذ البداية إلى استبعاد المنظمات الدينية مثلما فعلت تعريفات أخرى كما أنه وسع فى مظلة اهتمامات مؤسسات المجتمع المدنى ودورها الاجتماعى والخدمى والثقافى المكمل لدور الدولة.

ويجسد تعريف كريم أبو حلاوة المجتمع المدنى فى مجموعة المؤسسات المدنية والاجتماعية وجملة القنوات والمسارب التى يعبر بها المجتمع الحديث عن مصالحه وغاياته ويتمكن من الدفاع عن نفسه فى مواجهة طغيان المجتمع الحديث المتمثل فى الدولة، كما أنه يشير أيضاً إلى العلاقة التفاعلية مع الدولة، بوصفها هى التى تنظم علاقات الأفراد وتعاملاتهم من خلال القوانين والقواعد السائدة فى الوقت التى تتمكن فيه بعض المصالح الخاصة من اختراق الدولة ونقل وظائف معينة جديدة إليها(٥٨). كما يعرف أبو الاعراس المفهوم بوصفه هو المجتمع المدنى الديمقراطى المؤسساتى، الذى يرتكز على جملة من القيم السامية التى تسير فى إتجاه التاريط وفى اتجاه تقدم الإنسانية بأسلوب عقلانى وعلمانى، من خلال مؤسسات محلية وفرعية وجهوية وقطاعية ومركزية واقليمية وعالمية متشكلة فى نواد وجمعيات ومنظمات وأحزاب تدافع عن جملة القيم الإنسانية الفردية أو الجمعية، كالحرية والمساواة والعدل فى شتى مجالات الحياة الثقافية والاجتماعية والرياضية والمهنية والسياسية، وأنه يكون فى مقابل المجتمع العسكرى والمجتمع الدينى، ويتصدى بدوره للتسلط والفردية والحيف(٥٩). ويلاحظ على هذا التعريف - الأخير - أنه افترض ثمة تعارضاً بين ما هو دينى وما هو مدنى، كما أن ثمة غموضاً يكتنف مفهوم (المجتمع الدينى) ومفهوم (المجتمع العسكرى).

ويعرف محمد عابد الجابرى المجتمع المدنى بوصفه ذلك المجتمع الذى تنتظم فيه العلاقات بين الأفراد على أساس الديمقراطية، ويُمارس فيه الحكم على أساس أغلبية سياسية وتُحترم فيه

حقوق المواطن السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية فى حدها الأدنى على الاقل، انه المجتمع الذى تقم فيه "دولة المؤسسات" بالمعنى الحديث للمؤسسة : البرلمان، والقضاء المستقل، والأحزاب والنقابات والجمعيات...الخ.[٦٠] وواضح على هذا التعريف انه لا ينسحب فقط على المجتمع المدنى بمعناه الحديث المحدد الذى نقصده، وإنما على المجتمع الأكبر، وذلك فى حالته الديمقراطية الصحية. أنه لا يخص المجتمع المدنى بشئ ولا يميزه عن السياق الاجتماعى والسياسى الأوسع الذى يضمه، كما لا يقيم فصلاً عاماً بين مؤسسات الدولة والمجتمع.

ويعرف **أحمد زايد** المجتمع المدنى بوصفه يمثل كافة الأبنية الاجتماعية والتنظيمية التى تحقق نمطاً من الجمعية وتنخرط ـ بقصد أو بغير قصد ـ فى أنشطة تتوازى مع أنشطة الدولة أو تستقل عنها[٦١]. ثم يحدد **سعد الدين إبراهيم** معالم المجتمع المدنى بكونه يشير إلى تلك التنظيمات غير الحكومية التابعة للدولة مباشرة ، وغير الإرثية ـ أى التى لا تكون عضويتها إجبارية ـ ولا على أساس المولد ـ كالأسرة والعشيرة والقبيلة والدين والطائفة والعرق والسلالة، وبهذا المعنى فإن تنظيمات المجتمع المدنى تقوم على عضوية مكتسبة واختياريه، كالنقابات المهنية والروابط والاتحادات والأحزاب والجمعيات وغيرها من المؤسسات التطوعية[٦٢]. ونعتقد أنه فات على هذه التعريف بُعد إجبارية العضوية فى بعض هذه التنظيمات، فهناك بعض النقابات المهنية –فى مصر على سبيل المثال– تشترط لممارسة المهنة أن يكون الفرد عضوا بها.

ويذهب **مصطفى كامل السيد** إلى أن المجتمع المدنى يشتمل على الحضور القوى والفعال لعدد من التنظيمات الرسمية التى تفصح عن زمرة المصالح المتنوعة للمواطن فى مختلف مجالات النشاط الاجتماعى الخاص بهم، وأن طبيعة العلاقات القائمة بين المجتمع المدنى والدولة لابد وأن تحترمها الدولة ويكون بمثابة مؤشراً مقبولاً لاستقلال المجتمع المدنى، كما يشتمل كذلك على قبول الخلاف السياسى والايديولوجى، بوصفه حقاً شرعياً للاقليات طالما أن هذه الاقليات تلتزم بالطوائف السلمية للفعل الفردى والجمعى على السواء. ويضع هذا التعريف محكات أو معاييرثلاث أساسية كشرط لوجود مجتمع مدنى، هى: توافر تنظيمات رسمية متنوعة الأنماط فيما بين الجماعات والتجمعات والطبقات والشرائح الاجتماعية المختلفة، وتوافر روح التسامح كقيمة جوهرية مقبولة وجماعية، والحد من ممارسة السلطة السياسية للدولة الاستبدادية[٦٣]. ويكتب لهذا التعريف اهتمامه بتأسيس الحدود الفاصلة بين الدولة والمجتمع المدنى، وتنبهه لمشكلة الإقليات، الدينية والسياسية.

أما **حيدر إبراهيم** فيعرف المجتمع المدنى بوصفه يتكون من تلك المؤسسات الاهلية والطوعية كالأحزاب والنقابات والاتحادات المهنية والجمعيات الاجتماعية والثقافية، وغيرها من الكيانات

التى تعمل على تأكيد حق المواطن فى المشاركة السياسية بحيث لا تتنامى تسلطية الدولة حتى تقضى على الحقوق الأساسية للإنسان، مما يعنى فى الوقت نفسه تناقص شرعية تسلطية الدولة ويجعل الدولة معزولة واقعياً عن أى سند شعبى وحقيقى، كما يعتبر ازدياد الفجوة بين الدولة والمجتمع المدنى مصدر كل التوترات والصراعات وعجز الدولة ولا مبالاة الجماهير(٦٤). ومما يؤخذ على هذا التعريف أنه بادر بوضع الدولة فى مواجهة ضدية مع مؤسسات المجتمع المدنى أو العكس، الأمر الذى يفوت فرص التعاون بين الكيانين، فوجود مؤسسات مدنية قوية ونشيطة وفاعلة، لا يحتاج بالضرورة لوجود دولة معزولة عن السند الشعبى والجماهيرى لها. وربما كان حيدر يراهن على نموذج معين.

وأيا كان الأمر فإنه من الملاحظ على هذه التعريفات انها توسعت فى نطاقاتها كى يشمل المفهوم مؤسسات وأجهزة ونطاقات متنوعة، وأوجه استغلال وتوجيه، وقيم وسلوكيات ومبادئ ينطوى عليها، كذلك فإن معظم هذه التعريفات لا ترى الدولة (العربية) الا من خلال منظور الاستغلالية، والتوسعية، والاستبدادية، أى تلك الدولة التى لا تترك ثغرة فى نسيج الحياة اليومية للأفراد والجماعات إلا وحاولت التدخل والتغلغل فيما بينها، وذلك لتأسيس حالات التأييد الشعبى والجماهيرى تجاه سياساتها وتوجهاتها وبرامجها.

وترتيباً على ذلك فالتعريف الذى تتبناه الدراسة الراهنة يمكن تحديده فيما يلى]أن المجتمع المدنى يشير إلى التنظيمات غير الحكومية، غير التابعة لسلطة الدولة مباشرة، كالنقابات المهنية والاتحادات العمالية والجمعيات الاجتماعية المختلفة كالثقافية والاقتصادية والاجتماعية الخدمية والقانونية والاحزاب السياسية وبعض وسائل الأعلام، وبعض دور العبادة (كالمساجد الأهلية والكنائس) ونوادى أعضاء هيئات التدريس والاتحادات الطلابية بالجامعات[.

(جـ) استراتيجية بناء النفوذ الاجتماعى والسياسى والتغلغل الفكرى :

تعود بذور كلمة الاستراتيجية إلى الكتابات اليونانية القديمة Greek strategos خاصة تلك التى تناولت الحرب والتخطيط لها والمعارك الحربية بل والمؤسسات العسكرية المختلفة لدى الرومان والاغريق معا(٦٥)ولم تظهر كلمة الاستراتيجية فى الادبيات المختلفة حتى الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، إلى أن فرضت ظروف الحروب المتكررة التى خاضتها البشرية، وما ارتبط بها من تعاظم أهمية الأمور العسكرية ، الحاجة الماسة إلى كلمة أو مفهوم شامل للدلالة على فن إدارة الأمور العامة والعسكرية بوجه خاص(٦٦)، الاستراتيجية إذن هى فى العام The Art of general أو العمومية Generalship، الفن الذى يهتم بالخطوط العريضة، ولا يقف كثيراً عند التفاصيل(٦٧)، والاستراتيجية ليست ثابتة أو استاتيكية، فآليات تطبيقها فى حالة تنوع وتغير

دائمين. وقد استخدمت بعد ذلك بصورة واسعة في مجالات متنوعة ومتناظرة كالمجال الاقتصادى والسياسى والرياضى، خاصة مع حلول القرن التاسع عشر وما شهدته الدول الأوربية من تطور فى أوضاعها الاجتماعية.

ومن ثم فالاستراتيجية هى ذلك الإطار العام والخطوط العريضة التى يتم رسمها من أجل تحقيق أهداف معينة ـ مرحلية أو نهائية ـ أو الانتقال من حالة إلى أخرى، وهى تساعد على تحقيق الأهداف الكبرى والمعالم الرئيسية. وهى ـ الاستراتيجية ـ لا تهتم كثيراً بالتفاصيل والجزئيات بل تركز على الأطر العامة، وهو ما يميزها عن التكتيك الذى غالباً ما يكون أكثر تعقيداً أو يركز على التفاصيل التى من شأنها أن تنزل بخطوط الاستراتيجية إلى حيز التنفيذ[٦٨].

ومن ثم فإن ما نقصده بالاستراتيجية فى إطار دراستنا الراهنة هى اذلك الإطار العام أو الخطوط العريضة التى ارتأت مختلف الفصائل أو الجماعات السياسية الإسلامية أن تتم عملية صياغة أو إعادة صياغة المجتمع والدولة وتشكيلهما وفقاً لها، والآليات التى تعتمدها كى يصبح المشروع "الإسلامى" قابلاً للتشغيل والتجسيد الواقعى، أى الكيفية التى يتم من خلالها تشخيص المشروع الاجتماعى الراهن وانتقاده، وكذا تحديد الملامح السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمشروع "الإسلامى" المقترح، والآليات أو الأدوات المقترحة لإقرار هذا البديل. وتنقسم الاستراتيجية بدورها إلى مجموعة من الوسائل والآليات، تنتهجها وتتحرك الجماعات الإسلامية وفقاً لها بهدف تحقيق أهدافها القريبة، وهى الانتشار فى مؤسسات المجتمع المدنى – والمجتمع الأكبر الذى يضمه – من أجل بناء النفوذ الاجتماعى والسياسى والتغلغل الفكرى، وكذا أهدافها البعيدة والنهائية، وهى تأسيس كلٍ من المجتمع والدولة الإسلاميين، واللذين يتضمنان بدورهما تشغيل المشروع الاجتماعى لهذه الجماعات، وصياغة العالم وفقاً لتصوراتها وقناعاتها عن الإنسان والمجتمع. هذه الآليات الجزئية الفرعية التى تشكل فى تداخلها وتشابكها الإطار العام للتحرك الاجتماعى والسياسى للجماعات، هى ما نقصده إذن بمكونات الاستراتيجية العامة].

ويلاحظ أن نوعية الاستراتيجية التى تختارها جماعة ما من الجماعات الإسلامية السياسية تتوقف بدورها على عدة ظروف سائدة منها:

أ ـ طبيعة الأهداف المرحلية والنهائية التى تبغى الجماعة تحقيقها.

ب ـ طبيعة المنهج الحركى الذى تتبناه الجماعة لتحقيق هذه الأهداف (السلمى والانتقالى والمتدرج والثورى العنيف والانقضاضى).

ج ـ طبيعة البنية الفكرية أو الفقهية والمذهبية التى تتبناها الجماعة، والتى تشكل الاساس

المعرفى والتبريرى الذى ترتد إليه الاستراتيجية وكذا المنهج والأهداف.

د ـ نمط القيادة أو الزعامة التى تخضع لها الجماعة (قيادة فكرية وسياسية) والتى تمارس بدورها تأثيرا مهماً فى التأصيل الفكرى والايديولوجى والتوجيه الحركى واختيار الاستراتيجية وتعيين آليات الانجاز.

هـ ـ طبيعة النظام السياسى أو السلطة السياسية القائمة، والسياسات التى يتبناها تجاه المعارضة السياسية له وما تتيحه من حريات، وطبيعة مرحلة التحول الديمقراطى ـ إن وجدت ـ التى يمر بها المجتمع.

و ـ طبيعة القوى والقواعد الاجتماعية والسياسية التى تؤيد الجماعة وفكرياتها، وممارساتها، وتخضع ايضاً بدورها للتأثيرات المتباينة لهذه الاستراتيجيات، وقد تقبل تلك القواعد الاجتماعية الجماهيرية هذه الاستراتيجيات ، وقد تلفظها.

أما ما نقصده بعملية بناء النفوذ الاجتماعى والسياسى فهى [القدرة على التأثير فى أفراد المجتمع من أجل استقطاب أفضل العناصر وتجنيد أنسبها ليصبحوا بعد ذلك أعضاء نشطين فى صفوف الجماعة وينخرطوا فى ممارسة أنشطتها الفكرية والحركية، وكذا خلق قواعد جماهيرية واسعة من المؤيدين والمتعاطفين الذين من شأنهم أن يشكلوا ذخيرة حية ورصيداً اجتماعياً تحركه هذه الجماعات عند الحاجة]. كذلك فإن **ما نقصده بعملية التغلغل الفكرى** ـ وهى لا تنفصل أبداً عن عملية بناء النفوذ ـ [القدرة على النفاذ إلى عقل وقلب الفرد فى المجتمع المصرى والتأثير على أفكاره وتصوراته وفهمه للأمور الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. بحيث يضحى فى النهاية مقتنعاً بصحة الأفكار والأفعال أو الممارسات التى تطرحها هذه الجماعات، ويدافع عنها، وهو ما يشكل اختراقاً من هذه الجماعات للمجتمع ككل، وليس فقط اختراقها لبعض المؤسسات الرسمية الحكومية، أو الأهلية، انه اختراق للمجتمع، حيث تخلق الأفراد الذين يقتنعون بفكرها وممارساتها، ويدافعون عنها ويرجون لها، أفراد متعاطفون مع الجماعات كل التعاطف، وذلك دونما أن يكون هناك ارتباط تنظيمى أو عضوى بين الفرد والجماعة، وهو نمط اختراق أخطر بكثير من مجرد الاختراق الضيق لبعض المؤسسات].

تمتد عملية التغلغل الفكرى لتشمل أيضاً [قدرة الجماعات الإسلامية السياسية على نشر فكرها والدعاية لهذا الفكر بوصفه يمثل تعبيراً صحيحاً عن جملة الإسلام، ومن ناحية ثانية باعتباره يتضمن أسلوب التغيير الأنسب للواقع الاجتماعى والسياسى "الظالم" أو "الكافر" أو "الخارج عن شرع الله" والذى يعيشه المسلمون، ومن ناحية ثالثة يقدم هذا الفكر إيضاحاً وتبريراً للمواقف الايديولوجية والسياسية التى تتبناها هذه الجماعات إزاء القضايا والمشكلات المثارة

سواء العالمية أو القومية أو الوطنية، ومن ناحية رابعة فإنه يقدم دفاعاً عن المنهج الذى تتبناه الجماعة فى التغيير سواء ما تعلق منه بالعنف والتصفية الجسدية أو المنهج الانتقالى التدرجى السلمى !. وقد تحتاج آية جماعة سياسية واجتماعية إلى أدوات وميكانزمات عديدة، من أجل انجاز عمليات بناء النفوذ السياسى والاجتماعى والتغلغل الفكرى . آليات قد تبدأ من الوعظ والارشاد فى المؤسسات والمراكز الدينية المختلفة كالمساجد الأهلية والعامة والزوايا والكنائس وممارسة التربية العقائدية والروحية للاعضاء، والدعوة إلى الفكريات والممارسات من خلال المؤتمرات والندوات وطبع الكتيبات وتوزيع المنشورات وإصدار البيانات وتعليق الملصقات على الحوائط والجدران فى الأماكن المختلفة، وكذلك الدخول فى تحالفات سياسية مرحلية ومؤقتة مع الأحزاب السياسية المختلفة، بل مع الانظمة السياسية ذاتها، ثم محاولات اختراق المؤسسات العسكرية والنقابية والتربوية والمالية القائمة والهيمنة عليها، والسعى لتأسيس جزئيات نظام اقتصادى موازٍ وربما بديل للنظام القائم، ووصولاً لاستخدام العنف الفردى والجماعى، المنظم والعشوائى، الفكرى (الإرهاب والتكفير والإخراج من الملة)، والمادى (تنظيم الإضرابات والمظاهرات والاعتصامات ووصولاً إلى التصفية الجسدية).

ويهمنا فى هذا الإطار رصد وتبيان أى الآليات والميكانزمات التى تستعين بها الجماعات السياسية الإسلامية وهى بصدد ممارسة عمليات بناء النفوذ والتغلغل وتأسيس الهيمنة.

(٢) المدخل النظرى للدراسة:

أولاً: الهيمنة وحرب المواقع:

تشكل الاستراتيجية الثورية التى خطها الفيلسوف الشيوعى الايطالى أنطونيو جرامشى للطبقة العاملة فى إطار المجتمع الإيطالى، والمجتمعات الأوربية بوجه عام، للتخلص من ربق الدولة البرجوازية وتجاوز النظام الرأسمالى والتحول إلى المجتمع الاشتراكى المنظم، أحد الموجهات النظرية فى إطار دراستنا الراهنة، نحاول من خلالها كشف وتعيين استراتيجيات الجماعات السياسية الإسلامية وآلياتها فى التغلغل الفكرى وبناء النفوذ السياسى وتأسيس الهيمنة الايديولوجية، داخل ومن خلال منظمات المجتمع المدنى، وعبر القطاعات العريضة للجماهير الشعبية فى قرى ومدن المجتمع المصرى بأكمله. وربما يساعدنا ذلك فى تبيان الكفاءة التفسيرية لبعض المقولات والطروحات الجرامشية فى تحليل بنية استراتيجيات العمل والحركة لجماعات الإسلام السياسى فى ضوء ممارساتها فى الواقع الاجتماعى والسياسى المصرى.

إن جرامشي، كي يرسم الطريق للبروليتاريا، بوصفها طبقة اجتماعية خاضعة ومقهورة، وبوصفها أيضاً في الوقت ذاته الجماعة الاجتماعية الأساسية التي تشكل طليعة المرشحين لإحداث التغيير الاجتماعي والسياسي، وإحداث تحولات جذرية في إطار المجتمع الرأسمالي للوصول به إلى الطور الاشتراكي، قد أرسى دعائم نظريته السياسية في الهيمنة الاجتماعية والسياسية والثقافية والأخلاقية، مشكلاً بذلك نوعاً من التطوير الابداعي للماركسية. لقد حفلت نظرية جرامشي بعدة مفاهيم جوهرية مركزية أهمها مفهوم "الهيمنة السياسية والاجتماعية" وما يرتبط بها من مفاهيم أخرى كالهيمنة المدنية والهيمنة الناجحة و "حرب المواقع" و "حرب الحركة" ومفهوم "الايديولوجيا" و "الايديولوجيا العضوية" و "الثورة السلبية" ومفهوم "الانتقالية" و "الحرب الدائمة"، بالإضافة إلى مفاهيم أخرى "كالمجتمع المدني" و"المجتمع السياسي" ـ أجهزة الهيمنة وآجهزةالقمع ـ و"الدولة المتكاملة" التي تشملهما معا وغير ذلك.

والجدير ذكره أنه ما زال هناك كثير خلاف بين الباحثين وعلماء الاجتماع العرب حول الأهمية النسبية للمقولات النظرية لجرامشي في امكانية الاعتماد عليها بوصفها مقتربات لتحليل وتشريح بنية المجتمعات العربية الراهنة. فهناك فريق من الباحثين العرب يرون ضرورة توخي الحذر والتأني البالغ الدقة في التعامل مع المفاهيم الجرامشية، وعلى رأسها مفهوم المجتمع المدني، ولعل ذلك مرده إلى سمات خاصة تدمغ واقعنا الراهن وتجعله مختلفاً عن ذلك الذي دأب جرامشي على دراسته والتنظير له، كما أن ثمة خصائص تشهدها المجتمعات الصناعية المتقدمة ولا يخبرها واقع مجتمعاتنا العربية، مثل حرية التعبير والتفكير السياسيين وما صاحب ذلك من وجود نظام برلماني ليبرالي حقيقي، ووجود مجتمعات مدنية قوية متماسكة صلدة ذات بنى شديدة التعقيد وفعالية كبيرة في التصدي لأشكال السيطرة الايديولوجية والمؤسسية التي تمارسها الدولة البرجوازية، والتصدي كذلك للأزمات والكوارث الاجتماعية في مقابل ذلك، فإن مجتمعاتنا العربية مازالت تتسم بسمات مغايرة إلى حد كبير فهي لا تزال ترزخ تحت وطأة التخلف على أصعدة متنوعة ونخبها السياسية، لا تزال تخفق في مشروعاتهم التنموية والسياسية، وتتوالى عمليات إعادة التأسيس والتغيير الذي يفقد آية تراكمات أهميتها، خاصة مع سعي النخب القائمة لنسف كل إنجازات النخب السابقة، ناهيك عن تهديد مشروعاتهم الاجتماعية والسياسية الحضارية من خلال الصراعات الدائمة مع العدوان الإسرائيلي[٦٩]. لكن في مقابل ذلك هناك بعض الباحثين يرون في مقولات جرامشي وطروحاته النظرية، الآداة المناسبة لفهم المشكلات الاجتماعية والسياسية التي تعتري الواقع العربي[٧٠] خاصة بعد تصاعد المد السياسي الإسلامي منذ منتصف السبعينيات. وتشكل مفاهيم (الهيمنة) و (حرب المواقع) المفاهيم المحورية

التى سوف نفيض فى شرحها ثم الاعتماد عليها فى توجيه دراستنا الراهنة.

(١) الهيمنة Hegemony:

يُعد مفهوم الهيمنة المفهوم الرئيسى فى فكر جرامشى، فحينما كان بصدد تطوير نظريته السياسية، أولى أهمية عظمى لعدة مفاهيم كالهيمنة وأجهزة الهيمنة والقيادة الطبقية والسيطرة الطبقية والقيادة السياسية والقيادة الفكرية والثقافية... الخ، ومن ثم فإنه من الصعوبة بمكان محاولة اختزال المفهوم - الهيمنة - والمفاهيم الأخرى التى يؤدى اليها ويرتبط بها، بالإضافة إلى أن هذا المفهوم - بتشكيله حجر الزاوية فى الفهم والتحليل الجرامشى - قد أفضى إلى الجدل الكثير الذى دار حوله(٧١). لقد طور جرامشى مفهومه عن الهيمنة فى إطار تحليل تاريخى جديد لعملية تكوين الدولة وطبيعتها فى إطار مرحلة تاريخية معينة، فكانت جزءاً من المهمة التى اضطلع بها جرامشى فى تشريح وتحليل التأثيرات المتناقضة للتغيرات المؤثرة فى الرأسمالية، وتداعيات هذه التغيرات على خلق استراتيجية ثورية تتناسب وعملية التحول الاشتراكى، ومن ثم كان تحليل جرامشى لعملية تكوين الدولة الايطالية وتوحيدها Risorigimento ، وظروف وآليات السيطرة الطبقية والقيادة داخل فضاءات المجتمع المدنى فى إطار المجتمعات الرأسمالية الصناعية المتقدمة بوجه عام، وفى ظل الظروف التى خلقتها الفاشية بوجه خاص، ومن ثم فقد رسم جرامشى سياسة طويلة المدى Long term strategy للطبقة العاملة وحلفائها من أجل الوصول إلى مصادر السلطة والقوة فى المجتمع، بالإضافة إلى ذلك فقد تأثر جرامشى إلى حد كبير بالثورة البرجوازية الفرنسية، التى شكلت مصدراً من المصادر السياسية لمفهوم الهيمنة لديه، حيث أعجب جرامشى أيما إعجاب بالثورة اليعقوبية وامكانية الاستفادة منها(٧٢).

ولقد ظهر مفهوم الهيمنة لأول مرة فى كتابات جرامشى عن المسألة الجنوبية Notes on the southern questions عام ١٩٦٢ فذهب إلى أن الطبقة العاملة تصبح ناجحة فى ممارستها للهيمنة بقدر نجاحها فى خلق نسق من التحالفات الطبقية Class alliances، بتحريك الأغلبية العظمى من القطاعات الجماهيرية ضد الطبقة الرأسمالية والدولة البرجوازية(٧٣).

ومن ثم فإذا كانت الهيمنة تعنى فى الكتابات الأولى لجرامشى تأسيس علاقات وتحالفات طبقية بين الطبقة العاملة والقرويين فى الجنوب الايطالى والطبقات الأخرى الخاضعة، فإن المعنى الجرامشى الأصيل للمفهوم لم يظهر إلا فى كتاباته المتأخرة (مذكرات السجن)، حيث ذهب إلى أن الهيمنة هى الوحدة القوية غير القابلة للتحلل Indissobule بين كلٍ من القيادة السياسية والقيادة الثقافية والأخلاقية للجماهير، تلك التى تتعدى مجرد التحالف الطبقى البسيط Simple class alliances.

وتُفهم الهيمنة كذلك على أنها موقف سياسى واجتماعى، ولحظة تنصهر فيها فلسفة مجتمع ما وممارسته أو تتوازيان وهى نظام يتسيده ويهيمن عليه نمط وأسلوب معين للحياة والتفكير حيث ينتشر مفهوم واحد للحقيقة عبر فضاءات المجتمع وفى كل مظاهره المؤسسية والخاصة مشكلا، بقوته وحيويته، نسقا من الأخلاقيات والسمات والأذواق والعادات والمبادئ الدينية والسياسية وكذلك كل العلاقات الاجتماعية خاصة فى معانيها ودلالاتها الثقافية والأخلاقية. إن الهيمنة، وفقاً لهذا المعنى، هى عنصر للتوجيه والضبط، ليس بالضرورة أن يكون واعياً، يطبق ويفرض فى سياق اجتماعى معين(٧٤).

ومن هنا فالهيمنة تعنى خلق حالة من الاجماع الاجتماعى عبر انحاء المجتمع بأسره، تلك التى تتحقق من خلال آليات معينة ـ كالمعايير الاجتماعية المحددة، وعملية المذهبة الفكرية Indoctrination، بالاضافة إلى وسائل الضبط الاجتماعى التى يمارسها وسطاء الاقناع السياسى – يتم إعمالها وتشغيلها عبر مؤسسات المجتمع المدنى ومن خلال تمفصل وتشابك اهتمامات ومصالح الجماعة الاجتماعية الأساسية .Fundamental G مع اهتمامات ومصالح الجماعات الأخرى المتحالفة معها من أجل تشكيل حالة الاجماع أو ما أسماه جرامشى "تشكيل إرادة جمعية عامة ووحدة شعبية واحدة"(٧٥).

وبالتالى يمكننا القول بأن جرامشى قد طور المفهوم اللينينى للهيمنة وأضاف إلى بعده السياسى بعدين آخرين هما البعد الاخلاقى والبعد الثقافى الفكرى، محققاً بذلك نوعاً من التوسع والاثراء للمفهوم ودافعاً به لان يمثل حالة تجسد ظرفية الانصهار والانسجام الكاملين بين الموضوعات الاقتصادية والسياسية والثقافية والاخلاقية التى يتم تأسيسها بواسطة تحالف الجماعات الاجتماعية – المسيطرة والخاضعة – من خلال صيغة ايديولوجية وسيطة The Intermediary ideology تتخلل كافة قطاعات المجتمع وجوانبه محققة بذلك وحدة ليست اقتصادية وسياسية بل ثقافية وفكرية وأخلاقية(٧٦).

وإذا كانت الهيمنة عند جرامشى لاتقف عند حد كونها استراتيجية مرسومة للطبقة العاملة تهدف أساساً إلى تأسيس كتلة تاريخية ومعقدة Historic Bloc، وإذا كانت أيضاً تلزم – فى ممارستها الناجحة ـ أن تكون الطبقة المؤهلة للهيمنة قادرة كلياً على ايجاد نوع من التداخل و"التمفصل" بين مصالحها الخاصة ومصالح الجماهير وذلك من خلال آليات الصراع الايديولوجى، فإنه لتطوير مفهوم أولى وتجريبى عن وجود طبقة مهيمنة فإن ذلك يفترض مسبقاً أن تتخلى هذه الطبقة عن الحدود الضيقة لمصالحها الذاتية واهتماماتها الخاصة القاصرة عليها، وتسعى إلى ربط نفسها بصورة حقيقية باهتمامات ومصالح الجماهير "فحقيقة الهيمنة تفترض أن

يأخذ الإنسان فى الاعتبار - كل الاعتبار - اهتمامات ومصالح وميول الجماعات التى تمارس عليها هذه الهيمنة، وتفترض كذلك نوعاً من التوازن المعين، يجعلنا نؤكد أن الجماعة المهيمنة سوف تبذل تضحيات ذات طابع خاص "(٧٧).

وتأكيداً لذلك فقد أكد جرامشى على وجوب أن تتخطى الطبقة العاملة الحدود الضيقة لاتحاداتها ونقاباتها الخاصة وتسعى إلى التحالف مع القرويين فى الجنوب الإيطالى، فالقرويون لهم دور محورى لا غنى عنه فى الثورة البروليتارية. لقد صاغ جرامشى تساؤله عن المسألة الجنوبية وتحالفات العمال مع القرويين فى ضوء مفهومه عن الهيمنة والظروف المهيئة لها، بالإضافة إلى تأكيده على أهمية سعى البروليتاريا لإستقطاب وكسب مثقفى الجنوب فوجودهم ذو ضرورة قصوى فى عملية التاثير على جماهير القرويين. ثم يؤكد جرامشى فى مكان آخر بأن الطبقة العاملة، إذا كانت تبغى ممارسة الهيمنة الناجحة، فإن عليها أن "تؤمم نفسها Nationalize Itself" ، أى تجعل نفسها شعباً وأمة، فالطبقة المهيمنة الناجحة هى التى تتمكن من خلق إرادة شعبية وطنية جماعية عامة collective national popular will وكى تتمكن من ذلك فإن عليها أن تجعل من النسق الايديولوجى الجديد السائد نسجاً تلتف حوله كل العناصر الايديولوجية الشعبية الوطنية الأخرى، ولو حدث ذلك فسوف تتجلى هذه الطبقة بوصفها الممثل الحقيقى لجماع المصالح والأهداف الوطنية العامة.

والطبقة التى تستطيع ممارسة الهيمنة بصورة عامة وشاملة وعلى أوسع نطاق اجتماعى فإنها بذاتها تكون قد تمكنت من خلق الظروف الملائمة لوجود المجتمع المنظم Regulated ذلك الذى تنتفى فيه الطبقات ويخلو من القمع والسيطرة والتسلط(٧٨).

وجهاز الهيمنة لدى جرامشى يتركب، بوصفه جهازاً معقداً، من تشكيلة من المؤسسات والايديولوجيات والممارسات والوسطاء - بما فيهم المثقفين - ويجد وحدته حينما يشهد امتداداً طبقياً لطبقة من الطبقات، والهيمنة بدورها تتوحد فى شكل جهاز بالنظر إلى طبيعة الطبقة التى تشكل ذاتها فى ومن خلال توسطها لعديد من الانساق الفرعية، يأتى على رأسها النسق التعليمى (من المدرسة وحتى الجامعة) والجهاز الثقافى (بما فيه من المتاحف والمكتبات... الخ) ونظم المعلومات والمعارف وبيئة الحياة اليومية، وتخطيط المدن، ناهيك عن الوزن الخاص للأجهزة التى ربما تكون موروثة من أنماط انتاجية سابقة (مثل الكنيسة ومثقفيها) (٧٩).

ويؤكد جرامشى على أنه لايمكن ممارسة الهيمنة الثقافية والسياسية دونما تقديم تضحيات فى المجال الاقتصادى، فلابد من أن تراعى الجماعة الاجتماعية الأساسية الابعاد والميول والنزعات الاقتصادية والحاجات الأساسية لمن سوف تمارس عليهم الهيمنة، وفى مقابل ذلك لا

يمكن التركيز على الحاجات والأبعاد الاقتصادية مع إغفال الابعاد الجوهرية الأخرى أى الثقافية والايديولوجية بوجه عام(٨٠).

ولم يفت جرامشى التأكيد على أهمية ممارسة الطبقة للاصلاح الفكرى والأخلاقى للجماهير، وتسعى دائماً إلى تعديل الحس الجماهيرى العام comman sense، انه عليها ان تحارب أيضاً على الصعيد الفلسفى أو الجبهة الفلسفية(٨١).

ويولى جرامشى أهمية كبرى إلى الايديولوجيا بوصفها ميدان المعركة Battle Field من أجل تحقيق الهيمنة والتى من خلالها يكتسب الأفراد وعيهم ليس بطريقة فردية وإنما من خلال فضاء ايديولوجى يشهد تصارع ايديولوجيتين مهيمنتين تتصارعان معاً – فالايديولوجيا ذات أسس مادية، وتلعب دوراً مهماً فى تنظيم العمل والفعل الجماهيرى بوصفها تعبر عن الحس المشترك وتعكس تصورات واحدة للعالم مثلما تراها الكتلة التاريخية المعينة، تلك التى يسميها جرامشى (الايديولوجية العضوية) Organic Ideology، كما أن هذه الايديولوجيا تشكل الأساس المعرفى للأنشطة الفردية والجمعية التى من خلالها يكتسب الأفراد وعيهم(٨٢).

ومن ثم فإن البعد الايديولوجى يلعب دوراً محورياً فى عملية الهيمنة، فهى فى معناها الاقتصادى السياسى تظل ناقصة ولكن فى معناها الايديولوجى تتضمن تخليق مركب فعال متعال High synthesis، تنصهر فيه كل عناصر الإرادة العامة التى تعتمد فى تكوينها على الوحدة الايديولوجية "اللُحمة الاجتماعية" أو "الاسمنت الاجتماعى" social cement الذى يربط قطاعات المجتمع ببعضها البعض، فهذا هو المفتاح الرئيسى لتكوين الوحدة الاجتماعية الوطنية غير القابلة للتحلل(٨٣).

وهنا يقع عبء كبير على المثقفين الذين يقودون عملية الأصلاح الفكرى والاخلاقى وتعميم الايديولوجيات العضوية، وهم لن يتمكنوا فى بداية الأمر من الاجتثاث الكلى والجذرى للصيغة الايديولوجية السابقة والمهيمنة والاتيان بأخرى جديدة تحل محلها تماماً، وإنما هى عملية تحول وتمفصل تدريجى تقوم على خلق نسق ايديولوجى من نمط خاص يحتوى على تداخل وتشابك العناصر الايديولوجية الخاصة بالجماعات الاجتماعية الأخرى الخاضعة والمتحالفة، وذلك وفقاً للاوزان النسبية لهذه العناصر، فالصراع الايديولوجى وما يتضمنه من نضال ثقافى لا يكون من أجل هدم النسق وإنما من أجل تفكيكه وتحلله إلى عناصر الايديولوجية الأساسية - المعطاة والموجودة - ثم إعادة تركيبه وبث العناصر الجديدة التى تعبر عن جماع الموقف العام الجديد، وهنا يلعب الحزب، وهو الأمير الجديد modern prince الذى يتصدى للإصلاح الفكرى والاخلاقى للجماهير، دوراً مهماً، خالقاً بذلك نوعا من الإرادة الجمعية العامة (٨٤).

ومن هنا اقترح جرامشى محورين أساسيين لدراسة الحزب السياسى الحديث، الأول، عند تكوين ما إسماه بالإرادة الجمعية والتى هى موضوع القيادة السياسية، والثانى عند دراسة الإصلاح الأخلاقى والثقافى والذى هو موضوع القيادة الثقافية، وبما أن الطبقة العاملة كانت هى بيت القصيد بالنسبة للتنظير الجرامشى، فالهدف الاساسى الذى سعى إليه جرامشى هو رسم معالم الطريق لها إلى السلطة سواء بفضح أساليب ومساوئ وتناقضات الطبقة البرجوازية والرأسمالية، أو بتعيين معالم الاستراتيجية الثورية (حرب المواقع) للتحول إلى المجتمع الاشتراكى.

ففى البداية أكد جرامشى أن الرأسمالية تواجه بأزمة عضوية حادة the organic crisis of captalism حيث تضعف قدرتها علىمواجهة المشكلات المزمنة وفى الوقت نفسه تواجه اشكالية عدم انهيارها وسقوطها، نظراً لقدرتها على تثوير المجتمع وإعادة إنتاج أشكال الانتاج وأنماط العلاقات الاجتماعية التى من شأنها أن تؤبد perpetuate حكمها وهيمنتها الاجتماعية، وهنا فقد وجب على الطبقة العاملة اغتنام هذه الفرصة حيث تقديم نمط مختلف من الحلول لمشاكل الرأسمالية وتجميع كافة الطبقات والفئات الأخرى الخاضعة[٨٥].

ويؤكد جرامشى كذلك أنه بمرور الزمن - سوف تواجه البرجوازية بحدود توضع على نطاقات ممارساتها للهيمنة الاجتماعية واستغلالها الطبقى، فمصالحها الطبقية - عند مستوى معين - سوف تصطدم بمصالح الطبقات الاجتماعية الأخرى، وهنا تبدأ آثار الانهاك والاندثار على وظيفة الهيمنة وتبدأ كتلتها التاريخية فى التحلل، ومن ثم تظهر الطبقة العاملة بوصفها المناط بها تقييد والغاء كافة القيود وأنماط القهر والاستغلال والقادرة بنجاح على إحلال هيمنة ممتدة مضادة لتلك الخاصة بالبرجوازية[٨٦].

ويؤكد جرامشى أنه لا يكفى وجود تنظيمات الطبقة العاملة بذاتها داخل منظمات الدولة ومؤسساتها، بوصفه ظرفاً كافياً لفعالية هذه التنظيمات فى إحداث الهيمنة السياسية والأخلاقية والايديولوجية، كما أنه يجب على الطبقة العاملة الا تحصر نفسها فى إطار ضيق من الاعتراض والتذمر على الهيمنة البرجوازية، بل يجب أن تكون طبقة وطنية national class بمعنى أن تسعى دائماً إلى تجاور مصالحها الخاصة وأطماعها الطبقية، بل وتسعى إلى تمثيل جماع المصالح والارادات الوطنية العامة لكافة الجماعات الاجتماعية، فهذا هو المعيار الأساسى الذى يمكن من خلاله بناء وتأسيس كتلة تاريخية جديدة وبديلة، ومن ثم فإن عليها فى البداية ان تسعى إلى تفكيك disintegration القواعد والأسس التاريخية للهيمنة البرجوازية، بتفكيك كتلتها التاريخية بالوسائل التى تمكنت بها البرجوزاية من خلق التوجيه والتعبير الفكرى والثقافى، فهذا هو

الظرف الوحيد الذى ستتمكن فيه الطبقة العاملة من خلق نسق ايديولوجى جديد ومتشابك، سوف يعمل بوصفه "الأسمنت" أو "اللحمة" التى تربط بنيان الكتلة التاريخية التى تمارس فيها الهيمنة وتقوم البروليتاريا بدور القوة القائدة(٨٧).

إن هذه العملية من التفكيك وإعادة التركيب تشكل ما أسماه جرامشى "بحرب المواقع" war of positions الشهيرة التى اقتنع بها جرامشى . بوصفها أفضل الاستراتيجيات الثورية المنتهجة للأقطار التى تمكنت فيها الطبقة البرجوازية من تأسيس وفرض هيمنتها بشدة وصلابة بسبب نمو وتطور المجتمع المدنى.

(٢) حرب المواقع war of positions

يمكن اعتبار حرب المواقع بمثابة المفهوم المحورى الثانى فى الترسانة المفاهيمية الجرامشية، ومن الصعوبة بمكان الالمام الكافى بأبعاد مفهوم الهيمنة عند جرامشى ما لم يؤخذ فى الحسبان مفهوم "حرب المواقع"، فهى بالنسبة لجرامشى "عملية الصراع الايديولوجى التى تسعى من خلالها طبقتان اجتماعيتان اساسيتان إلى تكييف العناصر الايديولوجية غير الطبقية من أجل ضمها واحتوائها داخل النسق الايديولوجى الخاص بكل منهما واللذين يسعيان من خلاله إلى ممارسة الهيمنة الثقافية"(٨٨).

ويؤكد جرامشى أنه فى ظل سيادة نمط الدولة الممتدة Expanded التى سادت بعد الحرب العالمية الأولى لا يمكن بحال من الأحوال انتهاج استراتيجية (حرب الحركة (war of Movemen، فبعد الحرب عانت الرأسمالية حالة من الأزمات والتقلبات وضعف الاستقرار، وفضلاً عن ذلك، فإن انتهاج استراتيجية للتغيير السياسى والاجتماعى لابد وأن تتفق مبدئياً - من الناحية النظرية على الأقل مع الظرفية الكلية التى تمر بها البنية الاجتماعية المعنية(٨٩). لقد ذهب جرامشى إلى أن الدولة فى المجتمعات الغربية الرأسمالية سوف تجد نفسها مضطرة إلى الدخول فى حرب المواقع، حيث إن حرب الحركة يتم اختزالها - وليس الغاؤها - إلى مجرد جولة تكتيكية فى إطار استراتيجية كلية لحرب المواقع .

إن حرب الحركة (war of Manoevre) بالنسبة لجرامشى هى الاستراتيجية الوحيدة التى كانت ملائمة للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فى الشرق (١٩١٧)، فإن حرب المواقع تصبح الاستراتيجية الأكثر ملائمة للغرب، ومن ثم فإنه فى ظل الظروف الجديدة التى طرأت على الدولة والمجتمع المدنى على السواء اظهور تنظيمات جماهيرية واسعة، وبناء علاقات تنظيمية داخلية وخارجية معقدة للدولة ومؤسساتها، والتحول من مفهوم الثورة الدائمة

permnent R. إلى الهيمنة المدنية civic H.، ووجود البناءات الديمقراطية الواسعة، ومنظمات المجتمع المدنى المعقدة والقوية والمتشابكة؛ التى تشكل القلاع والحصون والخنادق والمتاريس - والتى تحمى الدولة من عثراتها وأزماتها الكارثية - فى إطار حرب المواقع، وانتظام الطبقة العاملة فى ظل اتحادات تجارية واحزاب سياسية وتمثيل هذه الأحزاب فى البرلمان بغض النظر عن طبيعة هذه المشاركة...الخ) يصبح ضرورياً أن يتم التحول من انتهاج حرب الحركة إلى حرب المواقع(٩٠).

ورغم أن حرب المواقع هى مجرد مرحلة فى عملية الصراع برمتها، الا أنها تشكل مرحلة حاسمة للغاية تستطيع الطبقة العاملة من خلالها ومن خلال كتلتها التاريخية الجديدة ترسيخ وتدعيم ذاتها cements itesif، وهذا ما يؤكده جرامشى بقوله إنه "فى المجال السياسى ما أن تُحسم حرب المواقع بنجاح، فإن المجال السياسى برمته يكون قد تم حسمه"، حيث ستصبح فقط مسألة وقت a question of time، وذلك قبيل بدء القوى الاجتماعية للأعمال العسكرية للتحول نحو الكتلة الاشتراكية، وبمجرد أن تصحو كل القوى الشعبية صحوتها rally، وتسير فى الطريق إلى الاشتراكية، وذلك أيضاً قبيل أن تجد البرجوازية نفسها وهى معزولة (٩١).

ولعل هذا ما أكد عليه جرامشى بقوله أنه فى مجال السياسة تعتبر حرب المواقع هى فى ذاتها فكرة الهيمنة وكلاهما معا يتم ممارسته قبل ممارسة القوة، فالغزو عن طريق الهيمنة يسبق الغزو عن طريق القوة The conquest of hegemony before the conquest of power (٩٢) كما يؤكد جرامشى أيضاً أنه إذا كان علينا فهم الثورة الاشتراكية ليست بوصفها قاصرة على البروليتاريا دون غيرها ، وإنما هى عملية تحول سياسي وايديولوجى شامل تكون للطبقة العاملة فيها الدور القيادى، فإنه ينبغى علينا أيضاً أن نعى حرب المواقع بوصفها صراعاً من أجل الهيمنة على قطاعات المجتمع غير الرأسمالية، وهذا ما يفسره اصرار جرامشى على اضفاء الطابع الوطنى للصراع.

(٣) الثورة السلبية Passive Revolution

يعتبر هذا المفهوم من المفاهيم التى لم يولها جرامشى العناية والاهتمام الكافيين ولذا فهو فى حاجة دائمة إلى التطوير والإثراء (٩٣).

والثورة السلبية هى الاستراتيجية المثلى للطبقة البراجوزية فى ممارسة هيمنتها حيث تعتمد هذه الاستراتيجية على تحييد القوى الاجتماعية الأخرى فى المجتمع، أنها – أى الثورة السلبية – نمط من الانتقال من شكل انتاجى إلى شكل انتاجى آخر، بدون ثورة وبدون مشاركة جماهيرية، لقد مكن هذا المفهوم جرامشى من اقامة علاقة ليست حتمية بين الأزمات والثورات، ومن ثم

تجنب تفسير التطور التاريخي والانتقال من نمط انتاجي لآخر بالاعتماد فقط على تطور القوى الإنتاجية(٩٤).

إن جرامشي، وهو بصدد رسمه للاستراتيجيات الملائمة للطبقة العاملة، لتحقيق عملية الانتقال إلى الاشتراكية ، قد ميز بين نمطين اساسيين من الاستراتيجيات **أولاهما** وتشكل ما أطلق عليه "جرامشي" الانتقالية transformism، كتلك التي مكنت حزب المحدثين الايطالي خلال فترة الاصلاح والتوحيد من إحكام وضبط هيمنته على القوى الاجتماعية المتصارعة من أجل التوحيد، وقامت هذه الاستراتيجية على الادماج والاستيعاب التدريجي والمستمر في ذات الوقت لهذه القوى من خلال آليات متفاوتة المصدر والفاعلية، وكان هذا بمثابة نمطاً خادعاً ومضللاً للهيمنة، كما أن حالة الاجماع والوفاق التي صدرت عن هذه الجماعات الخاضعة كان بمثابة إجماعاً سلبياً Passive consensus.

ومن هنا فقد كانت العملية التي تستخدم فيها القوة وتحجب القيادة عن الطبقات المتحالفة والمعارضة، ويتم حرمانها من آداتها السياسية الخاصة وتوضع العوائق أمامها وهي بصدد تأسيس طبقات مستقلة، تطلق عليها "الثورة السلبية"، حيث يتم استدماج الجماهير الشعبية من خلال نسق من الاحتواء والتحييد في الوقت ذاته لأهدافهم ومصالحهم واعاقتهم عن ممارسة هيمنة مضادة، **وثانيهما** ما أسماه جرامشي بالهيمنة الناجحة، حيث خلق حالة من الاجماع الايجابي والنشط وظهور الارادة الشعبية الوطنية.

ويذهب جرامشي إلى أن عملية توحيد الدولة الايطالية كانت على غرار النمط الأول في حين كانت الثورة الفرنسية تجسد النمط الثاني، فتوحيد ايطاليا كان ثورة بلا ثورة Revolution without revolution أي ثورة سلبية . لقد استخدم جرامشي مفهوم الثورة السلبية للاشارة إلى غياب الدور اليعاقبي في عملية التوحيد الايطالي، بمعنى آخر، غياب أي تحالف حقيقي بين المدينة والقرية، بين البرجوازيين والفلاحين، بين الطبقة الشمالية الحاكمة وجماهير الفلاحين الغفيرة في الجنوب، إن هذا الغياب يبلور ما قرره جرامشي بأن الدولة الايطالية في تاريخها لم تعرف ثورة برجوازية كلاسيكية بمفهوم إنجلترا(٩٥).

وعند المستوى الاقتصادي فإن الثورة السلبية، تكشف عن عجز البرجوازية الايطالية عن تنفيذ ثورة اقتصادية ذات طابع عقلاني، وتظل الثورة ثورة سلبية إن لم يتم تثوير البناءات الفوقية وتأسيس دولة جديدة وجهاز جديد للهيمنة، وكان مثاله المفضل الثورة الفرنسية، فقرر أن اليعاقبة لم يقفوا مكتفين بجعل البرجوازيين طبقة مهيمنة - حيث عنصر ووظيفة القوة - بل أنهم ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك فخلقوا الدولة البرجوازية وجعلوا البرجوازيين هم القادة

والمهيمنين على الأمة الفرنسية، بعبارة أخرى فأنهم اعطوا الطبقة أساساً ثابتاً ودائماً لخلق وديمومة وحدة قوية للأمة، ذلك فى حين أنه فى إطار المجتمع الايطالى تغلبت وظيفة القهر على وظيفة تنظيم الاقناع والرضا، من قبل الطبقة المسيطرة، للقطاعات الواسعة للجماهير، فالقيادة السياسية أصبحت هى المظهر الأول للسيطرة إلى الحد الذى وصل إلى إقصاء الطبقات المعارضة والإقلال التام من دورها وفعاليتها(٩٦).

ومن ثم ففى الوقت الذى ينكر فيه جرامشى ملائمة الثورة السلبية للطبقة العاملة فى مهامها الكفاحية والثورية، فإنه يؤكد - مرة أخرى - على أهمية حرب المواقع وممارسة الهيمنة السياسية والثقافية والاخلاقية، ومحاولة تأليف الكل الاجتماعى الواحد وتوحيده حول سياسات بديلة ومشروع بديل للمشروع السياسى والاجتماعى البرجوازى القائم، وذلك من أجل التغلب على التناقضات الاجتماعية والمشكلات المزمنة .

مجمل القول إن جرامشى كان مهموماً بظروف الطبقة العاملة ووضعها فى إطار المجتمع الرأسمالى الحديث، ومن هنا سعى إلى كشف فضائح الرأسمالية وتبيان تناقضاتها الداخلية ورسم معالم الطريق الثورى للبروليتاريا إلى تحقيق المجتمع الاشتراكى المنظم، فكانت استراتيجية الهيمنة الايديولوجية من خلال حرب المواقع التى تختلف جذرياً عن حرب الحركة والثورة السلبية.

كان على الطبقة العاملة إذن، وفقاً للتصور الجرامشى، أن تستثمر منظمات المجتمع المدنى، بوصفها جهاز الهيمنة الايديولوجية Ideological apparatus of Hegemony فى شن حرب ضد هيمنة الطبقة البرجوازية بخلق ثقافة مضادة وهيمنة مضادة counter Hegemony لتلك التابعة للبرجوازية، كما كان عليها أن تتصدى للإصلاح الفكرى والاخلاقى للجماهير الشعبية وتتغلغل فى طرائق وأساليب حياتها اليومية، ثم تقفز بعد ذلك إلى الأجهزة الخاصة بالسيطرة والقمع والسلطة السياسية، فهى بذلك تكون قد وضعت الطبقة الحاكمة فى أزمة عضوية مركبة، حيث تقترن الأزمة الاقتصادية بأزمة أخلاقية وسياسية وثقافية، وهو فى ذلك يقول : "والمعيار الآتى الذى ينبغى أن تستند إليه دراستنا هو أن سيادة أى جماعة اجتماعية تتجلى فى صورتين : سيطرة domination، وهيمنة Hegemony، أو قيادة فكرية وأخلاقية ، فهى تسيطر على الجماعات الاجتماعية المعادية لها، والتى تميل إلى تصفيتها أو اخضاعها - ولو بالقوة المسلحة - إن اقتضى الأمر، وتقود الجماعات الصديقة لها والمتحالفة معها، وينبغى أن تكون قد مارست الهيمنة قبل أن تظفر بسلطة الحكم فهذا فى الحقيقة أحد الشروط الرئيسية لكسب السلطة، ثم تصبح بعد ذلك جماعة مسيطرة عندما تمارس السلطة ولكن عليها أن تستمر فى القيادة (الهيمنة) حتى وإن كانت تقبض على زمام السلطة.

ومـا ينبغى الإشـارة إليه، فى هـذا الإطـار، أن جرامشى بمقولاته، قد أغرى غير الماركسيين، والذيـن استفادوا إلى حـد كبير بطروحاته النظرية، فى توجيه استراتيجيتهم فى العمل السياسى والاجتماعى والثقافى فى سياق مجتمعاتهم. بالفعل لقد كانت قراءة بعض جماعات الإسلام السياسى لجرامشى، قراءة متعمقة، ولها وسائطها الايديولوجية والسياسية. ونحن نحاول من خلال دراستنا الراهنة تفكيك قراءة هذه الفصائل الإسلامية للفكر الجرامشى.

وترتيباً على ذلك فإننا نؤسس بعض الافتراضات - محض افتراضات - الاساسية والتى ربما تمكننا من فهم واستجلاء معالم استراتيجيات الجماعات الإسلامية السياسية، بأنماطها المختلفة، فى التغلغل الفكرى والايديولوجى، وممارسة بناء النفوذ السياسى داخل منظمات المجتمع المدنى، ومن خلالها. وذلك فى ضوء امكانية الاستفادة من المقولات والطروحات النظرية التى تتضمنها الاستراتيجية النظرية الجرامشية.

أولاً: تعتبر الجماعات السياسية الإسلامية جماعات اجتماعية ساعية إلى تحقيق السلطة السياسية فى المجتمع المصرى، ومن ثم، ووفقاً لجرامشى، فإن عليها، قبل أن تظفر بسلطة الحكم، أن تمارس وظائف الهيمنة الايديولوجية، أى التحكم فى العديد من الآليات والأدوات والتى يأتى على رأسها النسق التعليمى (من المدرسة وحتى الجامعة)، ونظم المعلومات والمعارف وبيئة الحياة اليومية، وكافة التجمعات الجماهيرية والمساجد، ومنظمات المجتمع المدنى كالاحزاب السياسية والنقابات، والجمعيات الاجتماعية والثقافية.. الخ، حيث لا بد من اختراق بناءاتها المعقدة. وعن طريق هذه العملية تستطيع الجماعات الإسلامية الأصولية نشر أفكارها ومركباتها الايديولوجية، وخلق ثقافة مضادة وهيمنة مضادة لتلك الخاصة بالدولة. يكون ذلك شرطاً أساسياً على الجماعات الاجتماعية - الأصولية - إنجازه، قبل سعيها للسيطرة على السلطة السيادية.

ثانياً: ومن أجل ذلك ، وفى سبيل تأسيس الهيمنةالايديولوجية ، تحاول بعض - الجماعات الإسلامية - فرض نظام اجتماعى وسياسى يتسيده، ويهيمن عليه نمط وأسلوب معين للحياة والتفكير، يستند على ويُستمد من رؤاها وتفسيراتها الدينية والايديولوجية الخاصة، ومن ثم ينتشر مفهوم واحد للحقيقة، وتصورات واحدة للعالم، فى فضاءات المجتمع، وفى كل مظاهره المؤسسية والخاصة، مشكلاً بذلك نسقاً من الأخلاقيات والسمات والأذواق والعادات والمبادئ والعلاقات التى تصطبغ بالصبغة الدينية الإسلامية الأصولية.

ثالثا: تحاول بعض الجماعات الإسلامية تأسيس وفرض نسق للضبط الاجتماعي والتوجيه السياسي في المجتمع المصرى، بالاستناد إلى المعايير الاجتماعية المحددة المستمدة من رؤاها وتفسيراتها الدينية والايديولوجية الخاصة، وكذا بالاعتماد على آليات عملية للمذهبة الفكرية Indoctrination والتنشئة السياسية والايديولوجية. نسق للضبط الاجتماعي يُفرض ويطبق في سياق المرحلة الاجتماعية والتاريخية الراهنة.

رابعاً: تسعى كذلك بعض هذه الجماعات إلىخلق تحالف والتحام، وتأسيس "تمفصل" وتشابك، بين أهدافها واهتماماتها ومصالحها الخاصة من ناحية، والاهداف والاهتمامات والمصالح الاجتماعية العامة لأفراد المجتمع المصرى من ناحية ثانية، تحاول أن تتخلى - أو تتظاهر نظرياً على الأقل بذلك - عن مصالحها وأهدافها الخاصة والضيقة، فتسعى لربط نفسها بصورة مباشرة باهتمامات ومصالح الافراد، فتعرض نفسها عليهم، في اسلوب بسيط، تقيم حلولاً جزئية لمشكلاتهم الحياتية اليومية الطاحنة، تلبى حاجاتهم الأساسية، فتقدم لهم الخدمات الصحية والعلاجية، والغذائية، والتربوية، بالمجان أو بأسعار زهيدة للغاية، بعيدة عن التراتيب البيروقراطية الحكومية، كما تقدم المساعدات المالية والملابس للفقراء والمعوذين، من خلال شبكة واسعة من المستشفيات والمستوصفات المستقلة والملحقة بالمساجد الأهلية والزوايا والمدارس الإسلامية ... الخ، وبتوظيف قطاع عريض من النشطاء المؤهلين ، في أنحاء المجتمع المصرى، ريفه وحضره على السواء.

خامساً: وعلى المستوى التنظيمي، والمؤسسي، تحاول بعض الجماعات الإسلامية ، تجاوز الأطر الضيقة لتنظيماتها، ومؤسساتها - إن وجدت كالأحزاب التي تتحالف معها أو النقابات التي تنشط بداخلها، أو الجمعيات الأهلية التي تعمل من خلالها أو المساجد الأهلية التي تسيطر عليها أو مراكز صناعة الفكر التي تؤسسها... إلخ - فتسعى للتعاون مع الجماعات والتنظيمات السياسية الأخرى المعارضة للنظام القائم ، خاصة تلك التي تقف معها على أرضية ايديولوجية متقاربة، كما تسعى إلى استقطاب بعض كبار المثقفين السياسيين المعارضين أو العاملين في أجهزة ومؤسسات الدولة ، فوجودهم له تأثير كبير في الجماهير الشعبية بوصفهم من وسطاء الاقناع السياسي والايديولوجي للحركة، وكذا المتعاملين مع الجمهور.

سادساً: تحاول كذلك بعض الجماعات الإسلامية ممارسة دور اصلاحي أخلاقي وثقافي للأفراد في المجتمع وذلك من خلال استخدام مكونات المرجعية الدينية الإسلامية في

تقييم الانماط السلوكية السائدة، وأنساق العادات والتقاليد والأعراف والقيم المهيمنة، فتحاول توضيح موقف الإسلام منها، كالعلاقات الاجتماعية الأسرية، والعلاقات الجنسية خارج نطاق الأسرة، وآداب الطعام والمشرب والزى والزواج، وطرق التخاطب والتحية والسلام، والتعامل، ومحددات خروج المرأة للعمل... الخ، وهى من خلال ذلك تسعى لطرح "نموذجها المعيارى" الضابط والحاكم لهذه السلوكيات، ذلك النموذج الذى يستند إلى الايديولوجية الدينية الأصولية، ثم تحاول بعد ذلك تعميم هذا النموذج بوصفه مثالاً يجب على أفراد المجتمع احتذائه.

سابعاً: وفقاً لمعنى الهيمنة فى التصور الجرامشى ، تسعى بعض جماعات الإسلام السياسى، بممارساتها السابقة، لخلق ارادة شعبية وطنية جماعية عامة، وتجعل من نفسها جماعة اجتماعية وطنية وشعبية وأن تؤسس نسقاً ايديولوجيا - أو صيغة ايديولوجية وسيطة تتخلل طبقات المجتمع وشرائحه المختلفة – يمثل نسجاً تلتف حوله كافة العناصر الوطنية ، بوصف أن هذه الجماعة هى الممثل الحقيقى لجماع المصالح والأهداف الوطنية العامة.

ثامناً: وأخيراً، فإن دراستنا الراهنة – تفترض كذلك – أن الجماعات الإسلامية إن فعلت ذلك (القيام بالأدوار الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والاخلاقية السابق الاشارة إليها) فإنها تضع النظام القائم فى أزمة عضوية مركبة، حيث تقترن أزمته الاقتصادية والسياسية، بأزمة اخلاقية، ومن ثم تسعى هذه الجماعات إلى تفكيك Disintegration القواعد والاسس التاريخية للهيمنة الثقافية والسيطرة السياسية للنظام القائم، وخلق هيمنة ثقافية مضادة وبديلة، تفتح الطريق أمامها لممارسة وظائف القيادة السياسية أى ممارسة الحكم.

كما تفترض الدراسة امكانية الاستفادة من مفهوم جرامشى عن الثورة السلبية، من زاوية أن سعى النظام السياسى المصرى لطرح العديد من السياسات والبرامج الاقتصادية والسياسية والتشريعية بمعزل عن القوى والتيارات السياسية التى يموج بها المجتمع المصرى، دونما مشاركة شعبية حقيقية من الجماهير التى تعيش فى المجتمع، وتتحمل جميعاً جزءاً من تكلفة هذه السياسات والبرامج ونتائجها، إنما يجسد نموذجاً لما كان يقصده جرامشى، بالثورة السلبية فى المجتمع.

من حيث الانتقال من حالة إلى حالة، ومن شكل انتاجي لآخر، وتركيبة اجتماعية لأخرى، دونما مشاركة جماهيرية فعالة، بل عن طريق اعمال آليات الاحتواء والتحييد والاستيعاب،

وسلب الاتجاهات والقوى المعارضة ادواتها وآلياتها فى المعارضة السياسية، وسد منافذ وقنوات المشاركة أمامها. أى الوصول إلى حالة اسماها جرامشي بالاجماع السلبى passive consensus.

ثانياً : حشد وتجميع المصالح Interest Articulation

بالإضافة لما سبق ، فمن الممكن الافادة، من مفهوم حشد المصالح وتجميعها Interest Articulation، الذى طوره كل من جابريل الموند Gabriel A. Almond و بنغام بويل G. Bingham Powell، فى تعيين وتفسير الاساليب والقنوات التى تسلكها، أو تعتمد عليها بعض جماعات الإسلام السياسى، فى طرح قضاياها ومشكلاتها الاجتماعية والسياسية، والتعبير عن أفكارها، والتغلغل داخل مؤسسات المجتمع المدنى، ومؤسسات النظام السياسى القائم، على السواء، وذلك من أجل تحقيق أهدافها المرحلية والنهائية.

فقد طور بويل Powell، والموند Almond، مفهومهما عن حشد المصالح، بوصفها تلك العملية التى تجمع الأفراد والجماعات المختلفة، فى المجتمع، بها مصالحهم ويحشدونها أو يفرضوها على صناع القرار السياسى. وأن هذه العملية تتخذ أنماطاً متعددة، كما أنها تتم فى ظل أنساق، وبناءات سياسية متنوعة Various political structures كما يرى بويل والموند أن عملية حشد المصالح وتجميعها عملية بالغة الخطورة والأهمية، لأنها تعين الحدود بين المجتمع والنسق السياسى القائم Political system فحينما لاتستطيع جماعة اجتماعية أو سياسية ما ان تجد القنوات المتاحة للتعبير عن مصالحها واهتماماتها مفتوحة، فإنه من المحتمل أن تظل هذه الاهتمامات والمصالح غير مشبعة، ومن ثم فإن حالة ووضعية عدم الاشباع هذه والاحباطات الناتجة عنها قد تترجم إلى أعمال عنف أو ربما تحتاج إلى قمع وكبت لها من قبل السلطات أو الصفوات السياسية القائمة. ومن خلال عملية حشد المصالح وتجميعها، سواء أتت من طرف الجماهير الشعبية أو من قبل الصفوات، فإن الصراعات الكامنة فى بنية الثقافة وفى البناء الاجتماعى غالباً ما تصبح ظاهرة جلية، ومن ثم فإن أسلوب التعبير عن هذه المصالح إما أنه يسعى إلى تعميق هذه الصراعات والتوترات أو يسعى إلى تخفيف وتلطيف حدتها.

وعندما يسعى كل من الموند وبويل لتحديد الأشكال أو النماذج أو البناءات التى من خلالها يقوم الأفراد أو الجماعات المختلفة بحشد وتجميع مصالحهم Interest Articulation structures، فإنهما يؤكدان أن هناك تشكيلة واسعة من البناءات التى يمكن من خلالها حشد المصالح، وهى تتراوح بين الحركات غير المنظمة التى يقوم بها عامة الشعب من "الدهماء والرعاع" Undiscplined Mob ، حتى تصل إلى مؤتمرات رجال الأعمال.

ورغم أن هذين العالمين قدما معيارين أساسيين يمكن من خلالهما تصنيف هذه البناءات.

المعيار الأول وهو نمط الجماعة التى تقوم بحشد المصالح، والثانى هو نمط وطبيعة القنوات المتاحة والتى من خلالها يتم مرور الرسالة Messagge (حشد المصالح)، وأنه وفقاً لذلك يمكن الحديث عن الجماعات المنظمة والمترابطة Associational groups والتى غالباً ما تلجأ إلى تجميع مصالحها من خلال القنوات الشرعية والقانونية المتاحة، ثم الجماعات العرقية أو القرابية أو جماعات اللغة وهى التى تستخدم الأساليب والقنوات غير القانونية وغير الرسمية، والخفية، فى التعبير عن مصالحها، ورغم ذلك كله فإن بويل والموند أكدا أن واقع الأمر يشهد أن الجماعات المؤسسية والمنظَمة، كالاتحادات التجارية والنقابات، ربما تلجأ فى بعض الأحيان إلى تنظيم أعمال الشغب والإضرابات والمظاهرات، أى قد تنتفع بالقنوات غير المشروعة والخفية فى حشد مصالحها، وبنفس المنطق فإن الجماعات غير المؤسسية وغير المنظَمة، كالجماعات السلالية والعرقية وجماعات اللغة والجماعات الدينية، من الممكن أن تسلك نفس المسالك التى تعتمدها الأحزاب السياسية من أجل حشد مصالحها.

ويؤكد الموند وبويل أنه رغم كون بعض الجماعات تسعى بحكم صفتها التنظيمية والتمثيلية إلى الاعتماد على قنوات معينة من أجل حشد مصالحها، إلا أن القاعدة العامة فى هذا السياق أن هذه الجماعات، مهما كانت صفتها فإنها تعتمد على أكثر القنوات المتاحة والموجودة، وكذا أكثرها تأثيراً واحتمالاً كى تدفع بالمطالب إلى دائرة اهتمام صناع القرار[٩٧].

جماعات وبناءات حشد المصالح Interest Articulation structures

(أ) جماعات المصالح (Interest Groups)

وجماعات المصالح .Interest G هى عبارة عن مجموعة من الأفراد الذين يرتبطون ببعضهم البعض بروابط معينة ، بالنظر إلى اهتمام معين أو مميزات معينة يبغون تحقيقها لأنفسهم ، وهم – أى الافراد – على قدر عال من الوعى بطبيعة هذه الروابط.

ويذهب "الموند وبويل" إلى أن تشكيل جماعات مصالح، تعد إحدى الأشكال البنائية التى يعتمدها الأفراد والجماعات لحشد مصالحهم فى المجتمع. وهناك أنماط مختلفة لجماعات المصالح.

(ب) جماعات المصالح غير المنظمة (غير المترابطة).Non Associational Interest G

وهى تلك الجماعات التى يعوزها التنظيم الدقيق، فلا تستند إلى إطار أو منهج منظم فى حشد مصالحها، كما أن الأهداف والمصالح التى تسعى إلى تجميعها وتحقيقها غالباً ما تكون غير ثابتة، وتتميز كذلك بعدم توافر عنصر الاستمرارية فى بنائها الداخلى، وفى معظم الأحوال تلجأ

إلى السلوكيات العنيفة، وأهم هذه الجماعات؛ الجماعات السلالية والعرقية والاقليمية Regional، وجماعات المكانة والجماعات الطبقية، غير أن هذه الجماعات قد أضحت الآن قليلة الانتشار والفاعلية أمام التعقيدات التى تتميز بها الحياة الاجتماعية المعاصرة وتحولها إلى أنماط أخرى من جماعات المصالح.

(ج) جماعات المصالح المؤسسية. **Institutional Interest G.**

وهى التى تتجسد فى الأحزاب السياسية والجيش والبيروقراطيات والكنائس والهيئات التشريعية، وهى تنظيمات رسمية تتضمن أفراداً يؤدون وظائف مهنية معينة، وذات أهداف سياسية واجتماعية منظمة أكثر من كونها مجرد حشد للمصالح وهذه الجماعات إنما تعمل على حشد مصالحها وكذلك مصالح الآخرين فى المجتمع، وهى جماعات تحتل مواقع قوية فى المجتمع بسبب القوة التنظيمية التى تعتمد عليها، وحينما تكون الجماعات المؤسسية ذات دور واضح وبارز فى المجتمع نجد على الطرف الآخر أن الجماعات غير المنظمة Non associational غالباً ما تكون محدودة الانتشار أو ضعيفة الفاعلية والتأثير .

(د) جماعات المصالح المنظمة (المترابطة). **Associational Interest G.**

وتتشكل بدورها من البناءات المتخصصة لحشد المصالح وتجميعها، كالاتحادات التجارية ومنظمات رجال الاعمال ورجال الصناعة والجماعات – النقابات – المهنية والجماعات الدينية والتنظيمات العرقية، ومن أهم مميزاتها تعبيرها الواضح عن مصالح جماعة محددة وتميزها كذلك بمجموعة من الأعضاء العاملين لكل الوقت Full time staff وبمنهاج منظم فى تكوين وحشد المصالح والمطالب. هذا النمط من جماعات المصالح تساعد قدرته على تحريك الأعضاء وحشد طاقاتهم وجهودهم على رفع درجة وكفاءة وفعالية الجماعة[٩٨].

ويؤكد "الموند وبويل" أنه كلما قلّت أو ضعفت الفرص المتاحة أمام جماعات المصالح للتعبير عن مصالحها وتمثيلها فى المجتمع بقدر كاف، فأنها تبدأ فى التغلغل التلقائى أو المنظم فى داخل النسق السياسى القائم، كما عادة ما تميل إلى توظيف الأساليب غير السلمية فى التعبير عن مصالحها، كتنظيم أعمال الشغب والاغتيالات والاضرابات، وهنا يكون من الصعب التنبؤ بما سيحدث فى المستقبل ومن الصعب السيطرة على هذه السلوكيات أو الطرق التى تحشد بها مصالحها وهنا يتميز النسق السياسى القائم بتكرار الحوادث وأعمال العنف وكذلك التوالد التلقائى والتكاثر المستمر لهذه الجماعات المنظمة وغير المنظمة.

(ب) بناءات حشد المصالح Interest Articulation Structures

قنوات ووسائل الحشد Channels and means of access

كذلك فقد تحدث بويل والموند عن القنوات والأساليب التى تلجأ إليها جماعات المصالح فى حشد مصالحها والتعبير عنها أمام صنّاع القرار السياسى Channals and Means of access. ففى الوقت الذى تسعى فيه الجماعة لحشد مصالحها والتغلغل داخل بناء مؤسسات صناعة القرار السياسى، فإن عليها أن تبحث عن القنوات والأساليب التى من خلالها تستطيع بث أو حشد هذه المصالح. ولابد أن تكون هذه القنوات ملائمة، وتسعى الجماعة إلى رفع درجة الإقناع بمعقولية وشرعية هذه المطالب وأنها تستحق الاعتبار، كذلك فأنها تسعى لتوضيح أمام صانع القرار، النتائج التى من الممكن أن تترتب على رفضه للمطالب، سواء على صعيد رد الفعل الاجتماعى العام أو رد فعل الجماعة ذاتها، أو من ناحية نتائج هذا الرفض على طبيعة الموقف السياسى القائم، بل وطبيعة المستقبل السياسى لصانع القرار. وتتحدد النتيجة بالنظر إلى الاتجاه العام إزاء مدى شرعية وجود هذه الجماعات ثم شرعية مشاركتها فى الحياة السياسية والاجتماعية أو الشعور ازائها بالعداوة أو التعاطف والقبول(٩٩) وأهم هذه القنوات هى :

أ/ العنف المادى والتظاهرات Physical Demonstration and Violence

وهى وسيلة لا تقتصر على جماعة مصلحة دون غيرها سواء كانت منظمة أو غير منظمة، مؤسسية أو غير مؤسسية، وإنما تستخدمها كل الجماعات بلا استثناء. وهى أكثر شيوعاً واستخداماً فى حالات عدم الاستجابة للمطالب بصورة سلمية، وهنا فالاحباط العميق الذى يتولد عن الفشل فى تحقيق المطالب من خلال القنوات السلمية الأخرى يؤدى إلى اعتماد هذه القناة لتحقيق مصالح الجماعة. وكذلك فإن العنف يستخدم حينما تزداد تلك الهوة بين توقعات الأفراد أعضاء الجماعة وبين ظروفهم وأوضاعهم القائمة، وكلما نجحت القنوات السلمية للتعبير فى استيعاب هذه الجماعة، وانفتاحها أمام اعضائها، كلما قل اللجوء للعنف المادى والتظاهر والعكس صحيح.

ب / قنوات الروابط الشخصية Personal Connections Channels

وهى تعتبر إحدى قنوات حشد المصالح السياسية والاجتماعية . وتأتى هذه الروابط والعلاقات من خلال استخدام وتوظيف بعض المؤسسات والروابط (الأسرة، المدرسة، الجيرة، الروابط القرابية والاجتماعية) وتنتشر هذه القنوات بوجه خاص بين الجماعات غير المنظمة وغير

المؤسسية، لكنها موجودة فى كل الجماعات بلا استثناء وبدرجات متفاوتة، ويكون لهذه القنوات تأثيرات خاصة إذا ما تمت فى ضوء علاقات الوجه للوجه.

جـ/ تمثيل الصفوة **Elite representation**

وهنا تسعى بعض جماعات المصالح إلى وجود أو تمثيل مصالحها فى إحدى مؤسسات صناعة القرار السياسى - مثل وجود رجال الأعمال فى عضوية الحزب الحاكم والمجلس التشريعى - أو أن يكون للقيادات المهمة فى النخبة السياسية التى تساهم فى صناعة القرار، عضوية فى جماعات المصالح، وهنا تضمن الأخيرة تمثيلاً وحشداً لمصالحها داخل بناءات صناعة القرار السياسى بصورة مستمرة . وتظهر هذه القنوات بصورة جلية فى المجتمعات النامية حيث البنية الأساسية للنسق السياسى وجماعات المصالح المنظمة وغير المنظمة ونظام التعددية الحزبية الفعالة، قد تغيب إلى حد كبير ومن ثم تضعف القواعد الاجتماعية للنسق السياسى القائم.

د/ القنوات الرسمية المؤسسية

وهى قنوات كثيرة توجد بدورها فى إطار الانساق السياسة الحديثة ومنها :

(١) **وسائل الأعلام** : رغم أنها تكون فى بعض المجتمعات خاضعة لهيمنة الصفوات السياسية الحاكمة وضبط وتوجيه النسق السياسى القائم، وتكون فى أحيان أخرى قاصرة فقط على بعض جماعات الضغط التى يفرضها النظام أو تسير فى ركابه، الا أنهاتكون فى بعض المجتمعات المتقدمة والتى تشهد انفتاحاً ديمقراطياً ، ذات أهمية كقناة لحشد المصالح السياسية لجماعات الضغط المختلفة.

(٢) **الأحزاب السياسية**: هناك عوامل كثيرة تزيد من فاعليتها كقناة لحشد المصالح، منها وضوح البنية الايديولوجية للحزب وتبلور وتميز البناء التنظيمى له وتميزه ببنية تراتبية - كالحزب الشيوعى -، هنا يكون الحزب أكثر احتمالاً لأن يسيطر على جماعات المصالح، التى تدور فى إطاره، والحزب وإن كان لا يتبنى مصالحها السياسية والاجتماعية كلية، إلا أنها تمر من خلال قنواته ومؤسساته، أما الحزب ذو التنظيمات اللامركزية - مثلما الحال فى الولايات المتحدة الأمريكية - سواء أكان داخل أو خارج المؤسسة التشريعية، فإنه من المحتمل أن يكون أقل قبولاً لهذه الجماعات ومطالبها.

(٣) **وسائل وقنوات أخرى**: ويضاف إلى ذلك فإن هناك المجالس والهيئات التشريعية والبيروقراطيات الحكومية ومجالس الوزراء والتى تعتبر من القنوات الشائعة لحشد المصالح

والتعبير عنها، حيث ممارسة جماعات المصالح لضغوط منظمة ومحددة تسعى من خلالها إلى الإعلان عن مصالحها وحشدها أمام صنّاع القرار والرأىالعام، وذلك من خلال دفعها لأن تُمَثل عضوياً فى هذه القنوات المختلفة، الأمر الذى يمكنها من الدفاع عن مصالحها، كذلك فإن ممارسة سبل الاتصال مع البيروقراطيات التى تتمتع بدرجة عالية من الاستقلال والتفويض السياسيين فى مستويات عديدة، تعتبر وسيلة مهمة من وسائل حشد المصالح(١٠٠).

مراجع الفصل الأول

(١) كمثال لهذه الدراسات راجع :

- John Kean (ed.,): civil society and the state. New European prospectives, Frist published, verso, London, 1988.
- John H. Hall (ed.,) : civil society. Theory. History. Comparisons, polity press, UK, 1995.
- Michael Walzer: The idea of civil society, A path to reconstraction, Dissent, Spring 1991, p.303.
- Yehudah Mirsky : Democratic politic, Democratic culture, Orbis, vol. 37, No.4, Fall 1993, pp.567-580.

(٢) راجع :

- Jeffery C. Alexander : The fragility of progress : An interpretation of the turn tword meaning in Eisentadat's late work, Acta sociologica, No.94, 1992, pp.35-58.
- John A. Hall : After the fall: an analysis of post-communism,the British Journal of soiology, vol.45, No.4, Dec. 1994, pp.525 -540.
- Paul Hirst: Associative Democray, Dissent, spring 1994, pp241-247.

(3) Nicos Mauzlis : Modernity, Late development and civil society, (In): John Hall (ed.,).

(4) Krish Kumar: civil socity: an inquiry into the usefulness of an Historcal term, the British Journal of sociology, vol. 44, No.3, sep. 1993, pp 373-392.

(5) Paul Ghils : International civil society, International non-governmental organizations in the international system, ISSI, No 133, 1992, pp. 417-431.

(٦) بشأن تجارب المجر والصين وبولندا: راجع على سبيل المثال:

- John Hall (ed.,): civil society: theory, History, comparisons, op. cit.

(٧) وبشأن المجتمع المدنى فى إفريقيا : الاعتبارات النظرية والمنهجية والتجارب المختلفة راجع:

- John W. Harbeson, Donald Rothcihilld, Naomich Azam (eds): civil society and the state in Africa, Lynne Rienne publishers, Boulder, London, 1994.
- Gebru Mersha : The state and civil society in Africa with special refference to Ethiopia, A paper presented to a sympossiom on academic freedom of research and the social responsibility of the intellectual in Africal, 26-29 Nov, codesria, Kampala, Uoganda, 1990.

(٨) راجع:

- Jean Leca: Democratization in the Arab world, (In): G. Salama (ed.,) : Democracy without Democrats? , The renwal of politics in the Muslim wolrd, I.B. Touris publishers, London, New York, 1994.

وراجع كذلك:

- سعد الدين إبراهيم (تقديم): المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى الوطن العربى، التقارير: الأول والثانى والثالث والرابع، مركز ابن خلدون للدراسات الانمائية، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة.
- الطاهر لبيب : هل الديمقراطية مطلب اجتماعى؟ علاقة المشروع الديمقراطى بالمجتمع المدنى العربى، (فى): مركز دراسات الوحدة العربية، المجتمع المدنى ودوره فى تحقيق الديمقراطية فى الوطن العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، (ص٣٦٨ وما بعدها).
- كريم أبو حلاوة: إشكاليات نشوء وتطور مفهوم المجتمع المدنى فى المجتمع العربى المعاصر، مجلة الوحدة، السنة الثامنة، العدد ٩١، ابريل ١٩٩٢، ص ص ٤٩-٦٥.

(9) Alan Richard : Economic pressures for accountable governence in the Middle East and North Africa (In): August R. Norton (ed.,): civil society in the Middle East, vol.I, E.J. Brill, Kolen, New York, 1995 pp.55 -78.

(١٠) راجع بعض المناقشات التى دارت بشأن ذلك:

- المجتمع المدنى العربى : جذوره التاريخية وإشكالاته الراهنة ١٩٩٠، مجلة النهج، السنة الثامنة، العددان ٣٥-٣٦، ١٩٩١.

(*) راجع:

- سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل : المجتمع المدنى والدولة فى الفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة (مراجعة منهجية) (فى): مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، ص ٢٩٥ وما بعدها.
- منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث : إنماء المجتمع الأهلى (مجموعة كتاب)، سلسلة كتاب الكلمة (٢)، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

(١١) محمد عابد الجابرى: إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدنى فى الوطن العربى، المستقبل العربى، السنة ١٥، العدد ١٦٧، يناير ١٩٩٣، ص ص ٤-١٥.

(١٢) راجع : سعد الدين إبراهيم: مصر تراجع نفسها، دار المستقبل العربى، القاهرة، ط١، ١٩٨٣، ص ص ٣٢٧-٣٣٦. وراجع كذلك أسامة الغزالى حرب: صحوة المجتمع المدنى فى مصر، الأهرام، ١٩٨٨/٤/٨

(١٣) مصطفى كامل السيد: مفهوم المجتمع المدنى والتحولات العالمية ودراسات العلوم السياسية، سلسلة بحوث سياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، أبريل ١٩٩٥.

(١٤) عزت حجازى : المجتمع المدنى : تجربة مصر، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد٣٢، العدد ٣، سبتمبر ١٩٩٥، ص ص ١١٣-١٣٥، وكذلك السيد يسين : العنف وحقوق الإنسان والمجتمع المدنى، مداولات الملتقى الفكرى الأول للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، دار المستقبل العربى، القاهرة ، ط١، ١٩٩٠، ص ص ١٨١-١٩١.

- Moheb Zaki : Civil soceity & Democratization in Egypt (1981-1994), The Ibn Khaldoun Center for Developmental Studies, Cairo, 1994, esp. pp. 240-252.

(١٥) يمكن رصد أنماط لهذه الدراسات في:

أحمد حسين حسن: الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني المصري. دراسة في استراتيجية بناء النفوذ والتغلغل الفكري، رسالة مقدمة للحصول على درجة الماجستير، قسم علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٩٩، ص١٦.

(16) Michael Collins Dunne : Fundamentalism in Egypt, Middle East Policy, vol.11, No.3, 1993, pp. 68-77.

(*) استطاع D. Hiro أيضاً رصد مجموعة مؤشرات دلل بها على تصاعد موجات المد الأصولي السياسي الإسلامي في المجتمع المصري، وقد ركز بصفة خاصة على زيادة (حالة التدين) الواضحة لدى ضباط الجيش المصري، وقدم تفسيراً لذلك: دليب هيرو: الأصولية الإسلامية في العصر الحديث، ترجمة عبد الحميد فهمي الجمال، الهيئة المصرية العامة للكتاب (فرع الصحافة)، سلسلة تاريخ المصريين (١٠٧)، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ٤٥٥.

(17) Rudolph Peters : The political relevence of doctrine of Jihad in sadat's Egypt. National & International politics in the Middle East, No.34, 1986, pp. 252-271.

(١٨) انظر:

- Jonathan S. Paris : When to worry in the Middle East, Orbis, vol. 37, No.4, Fall 1993, pp. 553-563. Philip Marfleet: Will Egypt Erupt?, The Middle East, Agust, 1986, pp.39-42.Carlo Rossella: The fundamtalist threat to Egypt, World Press Review, Nov. 1986, pp. 1-5.

(١٩) انظر:

- Nikki R. Kiddie : Islamic Revival in the Middle East : A comparison of Iran and Egypt , London, croom Helen, 1985, pp. 285-267.- John L.E. Esposito : Islam and politics, Syracuse University Press, New York, 1984, pp.134-143.

(20) R.H. Hrair Dekmegian : Anatomy of Islamic legitimacy, Crisis, Ethnic conflict, and search for islamic alternatives, The Middle East Journal, vol. 34, winter 1980, pp. 1-11.

(٢١) ريتشارد هرير دكمجيان: الأصولية في العالم العربي، ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٨٩، ص ص ٨٧-٩٣.

(22) Uri M. Kupferschmidt : Reformist and Militant islam in urban and rural Egypt, Middle East Studies, vol.23, oct. 1987, pp. 403-418.

(23) Cassandra : The impending crisis in Egypt, Middle East Journal, vol.49, No.1, winter, 1995, pp. 9-11.

(24) Robert Bianchi : Islam and Democracy in Egypt, Current History, Feb. 1989, pp. 11-13.

(25) Kimberly Faust : Young women members of Islamic Revival Movement in Egypt, The Muslim wolrd quarterly, vol.20, no.1-2, Jan-April, 1995.

(٢٦) راجع ، كمثال لهذه الدراسات :

- Alexander Flores : secularism, integralism, and political islam, Middle East Report, july-August, 1993, p.35.
- Roymond Willian Baker : Afraid for Islam, Egypt's, muslim centrists between pharohs and fundamentalism, deadalus, vol. 120, no.3, summer 1991, pp.46, 48.
- Fransic Cabrini Mullaney : The role of islam in the hegemonic strategy of Egypt's Military rulers (1952-1990), Harvard University, ph.D, Nov1992. (Dessertation abstracts).
- Oliver Roy : The failure of political islam, translated by Carol Volk, I.B. Tauries publishers, London 1994, pp.77-79.

راجع كذلك تقرير
- Middle East International, No.445, (MEI) 5 March, 1993, p.9.

(27) Oliver Roy : The failure of political Islam, trans. Op. cit. Shalomo Avineri : The return of Islam, Dissent, Fall 1993, pp. 410-413.

(٢٨) حامد عبد الماجد قويسى (تأليف)، سيف عبد الفتاح اسماعيل (تقديم): الأنظمة العربية والحركة الإسلامية . مع إشارة لحالة مصر، مركز الاعلام العربى، القاهرة، ١٩٩٥، ص١٣ وما بعدها.

(٢٩) صلاح عبد المتعال : الدور الحضارى للحركة الإسلامية المعاصرة، منبر الشرق، العدد الأول،المركز العربى الإسلامى للدراسات، القاهرة، مارس ١٩٩٢، ص ٢٤.

(٣٠) إبراهيم البيومى غانم ، الغرب فى رؤية الحركة الإسلامية ، أمة برس للاعلام والنشر، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ١٣-١٥.

(٣١) عبدالله فهد النفيسى : مستقبل الصحوة الإسلامية : (فى) : مركز دراسات الوحدة العربية: الحركات الإسلامية فى الوطن العربى، منتدى العالم الثالث، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، ، بيروت، ط١، ١٩٨٧ ، ص ص ٣٢٣-٣٢٤. وراجع كذلك : مصطفى الفيلالى : ص ٣٣٨، شكرى فيصل : ص ص ٣١٣-٣١٥

(32) Khurshid Ahmed : The nature of Islamic resurgence, (In) : John H. Esposito (ed.,), voices of resurgent Islam, University Press, New York, Oxford, 1983, p.220.

(٣٣) لرصد رؤى وتفسيرات متنوعة فى تعريف مفهوم وأنواع الأصولية،ثم الأصولية الإسلامية السياسية تحديدًا: راجع ملف :قضايا فكرية: الاصوليات الإسلامية فى عصرنا الراهن، الكتاب الثالث والرابع عشر، اكتوبر ١٩٩٣، وخاصة أوراق محمود أمين العالم، مراد وهبة، حيدر ابراهيم، وطيبى تزينى. وراجع كذلك: روجيه غارودى: الأصوليات المعاصرة. أسبابها ومظاهرها ، دار عام ألفين، باريس ، ط١، ١٩٩٢، وخاصة ص ص ١١-١٤.

(٣٤) راجع مداخلات كل من محمد عمارة، وفريد عبد الكريم، وإبراهيم البيومى غانم فى الندوة التى عقدتها مجلة المستقبل العربى تحت عنوان "التيارت الإسلامية وقضية الديمقراطية. رؤية من خلال الحدث الجزائرى" مجلة المستقبل العربى، السنة ١٦، العدد ١٧٠، أبريل ١٩٩٣، ص ١٢ وما بعدها.

(٣٥) راجع: عبد الله محمد حسنين شلبى : الحركات السياسية الإسلامية فى المجتمع المصرى (١٩٧٠-١٩٨٥) رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، قسم الاجتماع، ١٩٩٤، ص ص ٢٣-٢٥.

- Ali E. H. Dessoki : The resurgence of islamic organizations in Egypt: An interpretation (In) . A.E.H. Dessoki (ed.), :Islamic Resurgence in Arab world, Praeger publishers, New York, 1982, pp. 107-117.(3-29)

(36) Hassan Hanafi : The origins of Modern conservatism and islamic Fundamentlism (In) : Ernest Gellner (ed.): Islamic Delemas, Reformers, Nationalists and industrialization, The southern share of the Mediteranean, New York, 1982, pp. 94-103.

(37) Saad Edin Ibrahim : Egypt's activism in the 1980s, Third world quarterly, vol.10, no.2, April 1988, pp. 632-657.

(*) عَزَا دليب هيرو هذه الظاهرة لعدة أسباب منها أن رجال الدين الرسميين ليسوا سوى موظفين فى ادارة الدولة البيروقراطية، وبالتالى فهم يفتقدون لقاعدة اقتصادية مستقلة بهم، الأمر الذى يجعلهم فى حالة تبعية دائمة للسلطات والنخب السياسية الحاكمة، بالاضافة إلى الانقسام الحادث داخل المؤسسة الدينية الرسمية ذاتها. راجع دليب هيرو: الأصولية الإسلامية فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ص ٤٥٦-٤٥٩.

(38) Fadwa El Gundi: The emerging Islamic Order. The case of Egypt, contemporary Islamic Movement, Journal of Arab Affairs, vol.4, No.2, 1982, esp. p.250.

(٣٩) أحمد محمد البسيونى ، المشروع الاجتماعى للتيار الإسلامى فى المجتمع المصرى. تحليل بنائى تاريخى للفترة من ١٩٥٢-١٩٩٠، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، قسم الاجتماع، ١٩٩٥.

(٤٠) هشام مبارك : الاصوليون قادمون. دراسة مقارنة بين موقف الإخوان المسلمين وجماعات الجهاد من قضية العنف (١٩٢٨-١٩٩٥)، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية، سلسلة كتاب المحروسة (١٢)، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ص ٣-٤ ، ص ٤٤٦.

(٤١) عبد العاطى محمد أحمد : الحركات الإسلامية فى مصر وقضية التعددية السياسية ١٩٧٦-١٩٨٦، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤.

(٤٢) مصطفى مرتضى على : المثقف والسلطة . دراسة تحليلية لوضع المثقف المصرى فى الفترة من ١٩٧٠-١٩٩٠، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة عين شمس ، قسم الاجتماع، ١٩٩٧، ص ص٣٧٢.

(٤٣) هالة سيد مصطفى: النظام السياسى واستراتيجيات التعامل مع الحركات الإسلامية المعارضة، رسالة دكتوراة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤، وراجع كذلك فى نفس السياق:

- جميل السيد عبد الجواد: العلاقة بين النظام السياسى والحركات الإسلامية فى مصر (١٩٧٠-١٩٧٧)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٦.

(٤٤) عماد صيام : نشطاء الحركة الإسلامية وأساليب بناء النفوذ فى قرية مصرية، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد ٢١، العدد ٣، سبتمبر ١٩٩٢، ص ص ١-٣٦.

(٤٥) هشام مبارك : الأصوليون قادمون، مرجع سابق، ص ص ٢٤٦-٢٦٦.

(46) Yovnne Y. Haddad : Islamic awaking in Egypt, Arab studies quartely, vol.9 No.3, Summer, 1987, esp. pp.238-243.

(٤٧) أمانى قنديل: تقييم أداء الإسلاميين فى النقابات المهنية، ورقة مقدمة إلى الندوة المصرية – الفرنسية الخامسة "ظاهرة العنف السياسى"، مركز البحوث والدراسات السياسية، كليةالاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩ -٢١ نوفمبر ١٩٩٣.

(48) Ahmed S. Moussli : Modern islamic fundamentalist discourses on civil society, pluralism and democracy, (In) : August R. Norton, (ed.,): civil society in the Middle East, vol.I, op. cit. pp. 79-119.

(49) G. Osipov : Sociology, problems of theory and method, progress publishers, Moscow, 1969, pp. 15-17.

(50) Michael Walzer : The civil society argument. The good life, New statesman and society, vol. 2, oct. 1989, pp. 28-31..

(51) Christopher Pirson : New theories of state and civil society, recent developments in post-Marxist analysis of the state, sociology, vol. 18, No.4, Nov. 1984, pp. 570-571.

(52) Jeffery C. Issac : Civil society and the spirit of revolt, Dissent, vol. 40, Summer 1993, pp. 356-361.

(53) Paul Hirst :Associative democracy, Dissent, spring, 1994, pp. 241-247.

(54) Yehudah Mirsky : op. cit., p. 571.

(55) David Willams, and Tom Young: Governence, The world Bank and Liberal Theory, political studies, XLII, 1994, pp. 86-87.

(56) Moheb Zaki : op. cit., p.4.

(٥٧) جيران فى عالم واحد، نص تقرير لجنة "إدارة شئون المجتمع العالمى" ، ترجمة عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٠١، سبتمبر ١٩٩٥، ص ص ٥٣-٥٧.

(٥٨) كريم أبو حلاوة: مرجع سابق، ص ٥٥.

(٥٩) نجيب أبو الأعراس: المجتمع المدنى، (فى) : المجتمع المدنى، (جماعى التأليف)، الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ص ٣-٤.

(٦٠) محمد عابد الجابرى: مرجع سابق، ص ٥.

(٦١) أحمد زايد: نحو مفهوم جديد للمجتمع المدنى، نشرة البحوث العربية، مركز البحوث العربية، العدد ٨، فبراير ١٩٩٥، ص ص ٣٢-٣٤.

(٦٢) سعد الدين إبراهيم (تقديم) : المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى الوطن العربى، التقرير السنوى الأول (١٩٩٢)، دار سعاد الصباح، القاهرة، ١٩٩٣، ص ص ١٢-١٣.

(63) Moustopha K. El Sayyid : A civil society in Egypt, Middle East Journal, vol.47, No.2, Spring 1993, p.229.

(٦٤) حيدر إبراهيم على : المجتمع المدنى فى مصر والسودان، (فى): مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق ، ص ٥٦.

(65) International Encyclopedia of the social science, vol. 15, The MacMillan company & the free press, U.S.A., 1968, pp. 282-283

(66) Encyclopedia Britannica, A new survey of universal knowledge, vol.21, Encyclopedia Britannica L.T.D., Chicago, Toronto, London, Sordello to Texas sor, 1968, p.452.

(67) International Encyclopedia, op.cit., p. 281.

(68) E. Britannica: op. cit.,.

(٦٩) دلال البزى : مقترحات أولية لاستخدام مفهوم المجتمع المدنى فى العالم العربى (فى) مركز البحوث العربية : قضايا المجتمع المدنى العربى فى ضوء اطروحات جرامشى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ص ٧٦-٨٣.

(٧٠) بيتر جران : مفهوم جرامشى عن المثقف التقليدى. صلاحيته لدراسة مصر الحديثة، المرجع السابق، ص ص ٢١٧-٢٢٧.

(71) Anne Shoustack Sassoon : Hegemony, war of positions and political intervention, (In): Anne S. Sassoon (ed.),: Approachs to Gramsci, Writters and readers publishing coorperative society L.T.D, London, England 1982, pp.94-95.

(72) Christine Buci-Gluckrmann : Gramsci and the state, translated by : David Fernbach, Lawrence and Wishart, London, Undated, p.47.

(73) Chantal Mouffe : Hegemony and Ideology in Gramsci, (In) : Chantal Mouffe (ed.,) : Gramsci and Marxist Theory, Routledge & Kegan Paul, London, 1979, pp. 178-179.

(74) Anne S.Sassoon : op.cit., p.94.

(75) Chantaf Mouffe : Hegemony and Ideology in Gramsci, op.cit., p.10, p.138.

(76) I B I D. pp. 179-181.

(77) I B I D.

(78) Norberto Bobie : Gramsci and the conception of civil society, (In), C. Mouffe (ed.,) : Gramsci and Marxist theory, op. cit., p.41.

(79) Christine Buc: Op. cit., p. 40, p.48.

(80) Anne S. Sassoon : Op. Cit, p. 112.

(81) Chantal Mouffe : Op. Cit., p.8.

(82) Jeus Marins Barbero : Communication, culture and Hegmony from media to mediations, translated by Elizalith fox and Rolt A White, SAGE publications, London, 1993, pp.73-83.

(83) Chantal Mouffe.: op. cit., p. 184.

(84) I B I D., pp. 191-192.

(85) Anne S. Sassoen : op. cit., p.114.

(86) Norberto Bobio : op. cit., p.37.

(87) C. Mouffe : op. cit., p.198.

(88) I B I D.

(89) A. S. Sassoon: Op. cit., p.100.

(٩٠) أنطونيو جرامشى : كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، مرجع سابق، ص ٢٥٣.

(91) Chrisitne B.G. : Op. cit., p.62.

(92) I B I D.,p.190.

(93) I B I D.,p 47.

(94) C. Mouffe : Op. cit., p. 11.

(95) I B I D.,pp 182-183.

(96) I B I D.,pp54-56.

(97) Gabriel A. Almond, G. Bingham Powel : Comparative politics : a developmental approach, Little Broun and Company, The little Brown Series in Comparative Politics, Boston, 1969, pp. 73-74,75.

(98) IBID., pp. 76-78.

(99) IBID., pp 75-76, 80-81.

(100) IBID., pp. 81-85,86.

الفصل الثانى

نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدنى في الفكر الغربى الحديث والمعاصر

تحليل بنائى تاريخى



نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدنى فى الفكر الغربى الحديث والمعاصر

تحليل بنائى تاريخى

مقدمة :

نحن فى هذا الفصل معنيون بالأساس بتبيان السياق التاريخى البنائى والمعرفى اللذين فى رحمهما ولدت فكرة المجتمع المدنى. وثمة قناعة أساسية مؤداها أن مفهوم المجتمع المدنى قد اكتسب معانى مختلفة واكتسى بمضامين سياسية وايديولوجية ودلالات معرفية متنوعة، وذلك وفقاً للظروف التاريخية الاقتصادية والإجتماعية التى كان يتم تعريفه فيها ووفقاً للتشكلات المعرفية القائمة آنذاك، فهو يكتسب معنىً ومضمونً معينين يغايران إلى حد كبير ما كان قد اكتسبهما فى مرحلة سابقة وفى ظل أوضاع إجتماعية وتاريخية مختلفة.

فإذا كان المجتمع المدنى - فى مفهومه المعاصر - يشير بوجه عام إلى جملة المؤسسات الطوعية أو التطوعية التى تملأ ذلك الفراغ الاجتماعى بين الفرد والأسرة وبين الدولة، كالأحزاب السياسية والنقابات المهنية والاتحادات العمالية والجمعيات الإجتماعية والثقافية وأجهزة الأعلام؛ أى تلك المؤسسات التى تساهم فى إحداث التحولات السياسية والديمقراطية فى المجتمع، فإنه على مدار القرنين السابقين (١٧-١٨) قُصِدَ به تلك المحاولات المستمرة والدءوبة التى تهدف لتتبع ظهور الدولة والحكم المدنى وامكانية صياغة نظام اجتماعى وسياسى مدنى خارج نطاق النظام الثيوقراطى الكنسى، بعيداً عن هيمنة الاكليروس، ثم محاولات التوصل إلى عقد اجتماعى بين المواطنين والدولة يتضمن التزام كلا الطرفين بما يمليه ذلك التعاقد عليهما من حقوق وواجبات. ومن ثم يجب القول أن تلك المعانى والإحالات التى يكتسى بها المفهوم ذاته، عند تداوله فى عصرنا الراهن، إنما تعود، إلى حد كبير، إلى القرنين الأخيرين (١٩-٢٠)، حيث شهد المفهوم نوعاً من التطور جعله مختلفاً بعض الشئ عن تلك المعانى التى طالما ارتبطت به لدى مدرسة العقد الاجتماعى على سبيل المثال.

وعندما نتحدث عن مفهوم المجتمع المدنى Civil society فمن نافلة القول ذكر أنه إذا كان من النادر أن تكون الأنساق الفكرية، والنماذج النظرية أو النظريات الكبرى فى إطار العلوم الإنسانية، من نتاج جهد مفكر واحد بعينه، فإن ذلك ينطبق تماماً على مفهوم المجتمع المدنى باعتباره من جملة المفاهيم الأساسية فى علمى السياسية والاجتماع، فالصياغة المفهومية للمجتمع المدنى لم تتم دفعة واحدة وليس على يد فيلسوف واحد أو فى سياق مجتمع واحد، بل أن هناك مدارس فكرية متعددة قد أسهمت فى صياغة وبلورة الأسس الفكرية الكبرى التى ينهض عليها

والجذور المعرفية التى يرتد إليها مفهوم المجتمع المدنى، فى إطار الواقع والحضارة الغربيين على مدار القرنين السابع والثامن عشر (مدرسة فقهاء الحق الطبيعى أو مدرسة الحق الطبيعى) أو على مدار القرنين التاسع عشر والعشرين (المدرسة الماركسية وتطوراتها) (1).

لقد وُلد المجتمع المدنى فى رحم التغيرات الاقتصادية والإجتماعية والسياسية والثقافية التى خبرتها المجتمعات الاوربية آبان قيام الثورتين الصناعية والسياسية الايديولوجية، خلال القرنين السابع والثامن عشر، فثمة تغيرات سريعة وهائلة اعترت السياق الاجتماعى الاوربى، على صعيدى الفكر والممارسة بلورت تلك الرغبة فى إعلان القطيعة مع أزمنة العصور الوسطى والتخلص من رواسبها الاقطاعية المتخلفة، وتأسيس نظام اجتماعى واقتصادى وسياسى جديد يقوم على العقل والعقلانية وفق أسسٍ شرعية مختلفة ومغايرة(2). ويستدعى الحديث عن نشأة وتطور المجتمع المدنى بالضرورة الحديث عن الدولة الحديثة أو الدولة فى التصور الحديث لها، باعتبارها القرين المنطقى له. فثمة قضايا كثيرة تكون موضع جدل ونقاش، يصعب فصلها عن دور الدولة ـ سواء الفاعل أو المعوق ـ كذلك فإن هذه النشأة التاريخية للمفهوم فى رحم المجتمع الغربى وفى إطار الرأسمالية الغربية إنما يعبران بالضرورة عن علاقات إجتماعية متشابكة وأشكال وأنماط مؤسسية لعملية التحديث الغربية تلك التى تمخضت عن تفكيك وتحلل النسق الاجتماعى القائم (الإقطاعى) آنذاك.

وتأسيساً على ما سبق سوف نشرع الآن فى تقديم عرض مختصر لأهم اسهامات المدارس النظرية المختلفة التى كان لها الفضل فى صياغة وبلورة مفهوم المجتمع المدنى منذ الفلسفة السياسية الكلاسيكية الحديثة والفيلسوفان آدم فرجسون وتوماس باين ثم الفلسفة الحديثة والمعاصرة؛ حيث هيجل وماركس وتوكفيل وجرامشى. وسوف يتبع ذلك الحديث عن تلك الانبعاثة المعاصرة للمجتمع المدنى فى العالم، فى إطار ما يسمى بالموجة الثالثة من موجات التحول الديمقراطى فى العالم The third wave of Democratization in the world ، ثم نعرض لموقع المجتمعات العربية على خريطة هذا الجدل العالمى الدائر حول المفهوم، من خلال رصد بعض الملاحظات الأولية .

أولاً : الفلسفة السياسية الكلاسيكية الحديثة : ميلاد مفهوم المجتمع المدنى :

شهد المجتمع الأوروبى بنية اجتماعية تراتبية طبقية قاسية، تقننت وفقاً لها ملكية الأرض والمزايا العينية، تقنيناً يميز بين مالكين وتابعين لهم، ويُشرِّعُ لهذه البنية تصور أيديولوجى يربط بين السلطة والقدسية ويقضى باعتبار السلطة مطلقة سواء أخذناها فى مرجعيتها السياسية أو

الدينية. وقد عمل على صياغة هذا التصور الأيديولوجى كل من رجال الكنيسة وفقهاء القانون المقدس، فسلطة البابا لا حدود لها وكلمته لا يمكن لأى إنسان أن يراجعها، فى حين كان له أن يبدى النظر فى الأحكام الصادرة عن البشر الآخرين، وهو لا يمكن أن يكون موضع محاسبة من أى إنسان.

كنا نشهد كذلك ذيوعاً لنظرية (حق الملوك المقدس أو الحق الإلهى للملوك) وهى ترتكز، فى إحدى صياغاتها، على كون الملك ممثل سلطة الله على الأرض وهو الأب الحقيقى للجنس البشرى وسلطته مطلقة لا حدود لها، والملك بغير هذه السلطة، يعجز عن فعل الخير والمعاقبة على الشر، ومن هنا فسلطته غير موضوع للاعتراض، وإذا كان ثمة اعتراض للرعية عليها فيكون فى شكل شكاوى ملؤها الاحترام والتعظيم وفى شكل دعوات صالحات له بالرشد والهداية.

وقد توازى مع هيمنة هذا النسق الفكرى السياسى الثيوقراطى، نظام اجتماعى إقتصادى قاس إلى حد كبير، ففى ظل النظام الاقطاعى إنقسم المجتمع الاوربى إلى طبقات: أولئك الذين يتعبدون وهم كبار رجال الدين، وأولئك الذين يحاربون وهم النبلاء، وأولئك الذين يعملون ويكدون من أجل إطعام الآخرين، وهؤلاء هم السواد الاعظم من البشر الذين كانوا يعيشون فوق الأرض، وكانوا بمثابة أقنانا أو فى وضعية إجتماعية قانونية مماثلة لذلك(٣).

إلا أنه ومع تفجر الثورة الصناعية فى إنجلترا والثورة السياسية فى فرنسا، حدثت عملية تغيير كبرى فى البنى الفكرية الأيديولوجية، والمادية الإجتماعية، فظهرت حركة شديدة للإصلاح الدينى على أثرها تم الفحص الحر والأعمال النقدى فى الكتاب المقدس وإعمال العقل فى بنية النصوص وتأويلها تاريخياً دون سند من اللاهوت والاكليروس، وابيحت بالتالى حرية الفكر والاعتقاد، وتحرر العقل الإنساني من كل سلطان، ووضعت كافة الأفكار والممارسات تحت مجهر التشريح والنقد العنيف بمعيار العقل وحده، وبدأت الأصوات تطالب بتغيير كافة النظم الإجتماعية المختلفة؛ سياسية ودينية وأخلاقية واقتصادية(٤).

ومع ظهور طبقة البرجوازية، باستقلالها الاقتصادى والسياسى، وتصاعد دورها الاجتماعى، حملت مشعل الحضارة والتنوير وشجعت هذه الأفكار العقلانية المستنيرة، ودعمت مطالب الإصلاح على كافة الأصعدة الإجتماعية. وهنا أيضاً ظهرت طبقات جديدة وازيلت القيود التى كانت مفروضة على حرية العمل فى ظل المجتمع الاقطاعى(٥).

مجمل القول أن هذه التغيرات إن دلت على شئ فإنما تدل على ميلاد شيء جديد تماماً وهو

ذلك الذى عبر عنه "روسو" فى كتابه (العقد الاجتماعى) ، حينما أكد ضرورة البحث عن نظام مدنى جديد خارج النظام الكنسى القائم، نظام اجتماعى جديد لديه عزماً أكيداً على القطع مع النظام القديم، وتوقيع عقد ايديولوجى على عقد ميلاد المجتمع المدنى.

(١) مدرسة العقد الاجتماعى Social Contract:

وتعد من أولى المدارس الفكرية التى ظهرت فى نهايات القرن السادس عشر[٦] وتعتبر إسهامات فلاسفتها، وما ترتب عليها من جدال وخلاف، من مصادر التراكم النظرى والمعرفى الذى أفادت منه، بصورة مختلفة، نظرية المجتمع المدنى.

بدأ أنصار هذه المدرسة من افتراض أساسى مؤداه أن ثمة حالة طبيعية عاشها الإنسان قبل أن ينتقل إلى العيش والحياة داخل المجتمع، وأن تلك الحالة الأولى قد خضع فيها الإنسان لقوانين الطبيعة وحدها؛ حالة وهمية إفتراضية مر بها الإنسان، وانتقل بعدها إلى الحياة فى إطار مجتمع يعيش ويسلك وفقاً لضوابطه وقوانينه، وبغض النظر عن الخلاف الذى دار حول ما إذا كانت حالة الطبيعة تعد خيراً كاملاً وأن الإنسان بانتقاله إلى العيش داخل المجتمع قد فقد جزءاً مهماً من سعادته وبهجته، أو أنها - أى حالة الطبيعة - حالة شر جزئى وكلى، وأن الإنسان قد غنم الكثير بخلاصه منها، فهو بانتقاله إذن إلى حالة المجتمع لم يفقد شيئاً، وبغض النظر عن ذلك كله، فإنهم جميعاً قد توصلوا إلى أنه كان من المستحيل استمرار عيش الإنسان داخل الطبيعة ومن ثم فلابد من وجود تعاقد اجتماعى قائم بين الموجودين فى إطار مجتمع واحد. ولكن ما هو شكل وطبيعة هذا التعاقد وكيف يتسنى له أن يصان وما دور كل من المواطنين والحكام فى ضوء هذا التعاقد؟ كانت هذه نقطة الاختلاف بين فلاسفة هذه المدرسة.

فالفيلسوف الانجليزى **توماس هوبز** (١٥٨٨-١٦٧٩)، على سبيل المثال، قد إرتأى أن التعاقد الاجتماعى، الذى يمثل أحد طرفيه الأفراد المحكومين الذين تنازلوا إراديا عن حقوقهم الطبيعية فى الحكم فأصبحت مجموع إراداتهم واحدة والطرف الثانى هو الحاكم الذى يتم التنازل له عن الحرية العامة، هذا التعاقد لابد وأن يُبنى على الخوف المشترك من الجميع، الخوف على مصالحهم الذاتية، لأن الأنانية والفردية هى الوازع الذى يدفع الإنسان إلى تحصيل أكثر مما يمكن تحصيله من الماديات.

وأكد هوبز Hobbes ، ترتيباً على ذلك، أن الحاكم هو الشخص الوحيد الذى له الحق فى استخدام القوة والقهر متى لزم الأمر، فالأفراد عليهم أن يؤدوا الواجبات والالتزامات المفروضة عليهم حينما تطلب منهم، وإذا ما رفضوا، يتلقون العقاب المناسب، الأمر الذى يضمن تحقيق الاستقرار والترابط الاجتماعى، وديمومة الحياة الإجتماعية، وبقاء التعاقد. فالخوف من القوة او

استخدامها، هو الذى يضمن بدوره امتثال الأفراد للمعايير والضوابط الاخلاقية، والقوة لدى هوبز مرادفة للدولة، التى رأها بمثابة "التنين Leviathan" الذى لن يستطيع غيره أحد أن يكبح جماح الأفراد، إنها ذلك الوحش الهالك الذى له السلطة والسيادة على الأفراد فى المجتمع(٧).

أما جون لوك J.Lock فأكد أن نشأة المجتمع المدنى قد جاءت أساساً نتيجة الاختلاف الذى حدث بين أفراد المجتمع الطبيعى فى تفسير حقوقهم الطبيعية، ومع عدم وجود قاضى محايد كانت نشأة الحكم المدنى، كى توفر لهم سلطة التقاضى وتنفيذ الأحكام القضائية. والروابط التى تنشأ بين الأفراد فى المجتمع المدنى ليست طبيعية بل تعاقدية contracting وهى مفتوحة لأفراد جدد قد يشاءون الانضمام إلى ذلك المجتمع. ويرى لوك Lock أنه فى إطار المجتمع المدنى يسلم الافراد عملية الحكم إلى مجموعة أخرى من الأفراد قادرين على ممارسة الحكم، يقوموا بإصدار التشريعات والقوانين التى تكفل الحقوق الطبيعية للأفراد التى اكتسبوها فى مجتمع الطبيعة، كما أن المجموعة الحاكمة عليها أن تنفذ هذه القوانين والتشريعات، وتعاقب المخالفين، وذلك كله بنية احترام حق الملكية.

ويؤكد لوك على أنه فى سياق المجتمع المدنى يتم الفصل بين السلطات والتحديد الدقيق لها، كما تُجرى انتخابات دورية تتجدد فيها دماء النخبة الحاكمة. وأنه إذا ما شعر أفراد المجتمع أن الحكومة تسيئ استخدام سلطاتها يصبح لهم الحق فى العودة إلى حالة الطبيعة الأولى كما يحق لهم ايضاً إعفاء الحكومة من مهامها ومناصبها والغاء التفويض الجماهيرى لها بتولى الحكم(٨).

ونخلص من ذلك إلى أن جون لوك إنما يعادل بين المجتمع المدنى والمجتمع السياسى أو الدولة، فكلاهما لديه مترادفين ومعبرين عن شئ واحد، هو الاختلاف والانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الاجتماع الإنسانى.

وفى حين أرجع جون لوك عملية الانتقال من حال الطبيعة إلى حالة الاجتماع الإنسانى، إلى عملية الاختلاف بين الأفراد، فإن جاك روسو J.J. Rousseau قد أرجعها إلى تملك غريزة "حب الامتلاك" من الإنسان بسبب انغماسه فى حياة المدنية والعلوم والفنون والحضارة وهنا وجب الانتقال إلى نظام اجتماعى مدنى جديد، وذلك لاستحالة الاستمرار على الحالة القائمة. فى ظل هذا النظام المدنى الجديد تتكتل مجموع الارادات الفردية الخاصة للمواطنين فى شكل إرادة عامة يسميها روسو Rousseau (الشعب) والذين هم متساوون وليس لأحد حق طبيعى على الآخر، وبموجب هذه الإرادة العامة يضع كل شخص نفسه وجميع قوته شركة تحت إدارة هذه الإرادة العامة فى إطار عقد اجتماعى، يكون المواطنون بموجبه فاعلين ولهم القدرة على اتخاذ القرارات ولا يمكن لهم التنازل عن سيادتهم أو إرادتهم.

ويرى روسو أن القوة، والمشروعية المتاحة لاستخدامها، لامعنى لها مطلقاً ولن تكون كافية ما لم يحولها صاحبها إلى حق وطاعة واجبة، وأنه لو تم ذلك عنوة فإنه بزوال هذه القوة تتحول الطاعة إلى عصيان ويصبح لهذا العصيان صفة المشروعية. وبالتالى جعل روسو الشعب مداراً وهدفاً لخطابه السياسي، فالحكومة لا معنى لها والهيئة السياسية تتلاشى ما لم تعبران عن الارادة العامة التى هى مجموع الارادات الخاصة والجزئية، والسيادة الشعبية لا تنقسم وغير قابلة للتنازل أو التجزئة، فالشعب وحده هو صاحب السيادة، ولابد وأن يكون هدف كل نظام اجتماعى وسياسى هو حفظ حقوق كل فرد وإقامة النظام الجمهورى، فبذلك يقام المجتمع المدنى الذى يرضى به الشعب[٩]. حقيقة لقد تحقق هذا النظام بالثورة الفرنسية بعد ثلاثين عاماً حين إتخذ "العقد الاجتماعى" بوصفه انجيل الثورة الفرنسية.

وهكذا نجد أن الفكر السياسى الأوروبى التقليدى – بدون استثناء – حتى منتصف (ق١٨) لم يكن قد فرق بعد بين الدولة والمجتمع المدنى، اللذان كانا بمثابة مفهوماً واحداً متداخلاً يشير إلى نمط من الهيئة السياسية التى يخضع المواطنون فى إطارها لمجموعة من القوانين الخاصة بها، وذلك ضماناً للنظام الآمن والحكومة الجيدة فلكى تكون مواطناً فى المجتمع المدنى تكون مواطناً فى الدولة. هكذا ظل الحال بالنسبة لمفهوم المجتمع المدنى فى إطار المجتمعات الأوربية خاصة إنجلترا وفرنسا وألمانيا.

إلا أنه بحلول النصف الثانى من القرن الثامن عشر أضحى المفهوم واحداً من المفاهيم الرئيسية التى تميز الفكر السياسى الأوربى، حيث حظى بقدر وافر من الجدل العميق حوله، خصوصاً أنه تفتت وتشعب باكتسابه دلالات ومعان متمايزة عن الدولة، فأصبح كلاً منهما ذاتين مختلفين.

ففى منتصف الفترة من (١٧٥٠–١٨٥٠) تغير مفهوم المجتمع المدنى واكتنفه القلق والتوتر، إلى حد كبير، فثمة ازدواجية وتعايش بين المعنيين اللذين اكتسبهما فى علاقته بالدولة؛ ذلك التقليدى القديم والذى أوشك على الاندثار، والجديد الآخذ فى الانتشار والذى بدوره يشير إلى ظروف التعددية. وقد كانت بريطانيا وفرنسا فى مقدمة الدول التى شهدت هذه الطفرة التقدمية للمفهوم. فثمة حركة تاريخية تدريجية نحو إستقلال الذوات الإجتماعية عن تلك الدولة المركزية المؤسسية، حركة تقدمية تهدف إلى تأسيس مساحة متنامية من الاستقلال داخل المجتمع المدنى بمفهومه التقليدى، وحدثت مقاومة للمجتمع الطبيعى فى مجال العلاقات الاقتصادية، وحدثت معارضة للمجتمع السياسى فى مجال الحكم والسياسة، والإدارة، فى فكر المذهب الفزيوقراطى Physsocratic Doc. ، فتعكس أعمال مفكرى هذه الحقبة محاولات جدية فى هذا الإطار، وعلى رأسهم جوزيف برستيلى J.Pristley ، وفولتير Volitair وكانت Kant، وآدم

فرجسون A.Ferguson، وتوماس هودجسكنT.Hedgiskin، وإيمانويل جوزيف سييز E.J. Sieyes.

أما فى الدويلات الألمانية فظل المفهوم بمعناه التقليدى رائجاً ومهيمناً لحقبة زمنية أطول عن انجلترا وفرنسا، ففى إطار الفكر السياسى الألمانى، ظلت عملية الفصل بين الدولة والمجتمع المدنى غائبة، بل أن المفكرين الألمان، وعلى رأسهم هيجل ومانفريد ريدل ولورنذ فون شتاين، أضحوا يدافعون عن دولة قوية مسيطرة فى مقابل تلك التوجهات الاوربية الساعية للفصل بين الكيانين، فقد تميز الفكر الالمانى بحقيقة أساسية؛ مؤداها أن عملية الفصل بين الدولة والمجتمع المدنى ليست ولا يجب أن تكون لها هذه الأهمية المحورية، بل إن عكس ذلك هو المطلوب، فثمة ضرورة محورية لوجود الدولة التى تنطوى على قدر عظيم من التكامل فى ظل وجود قوانين منظمة صارمة تشكل وسائل ضبط سياسى وإدارى وقانونى، وهنا قد تم اعتبار الدولة بمثابة الحارس الأمين ومصدر الحياة للمجتمع الألمانى أو المجتمع البرجوازى الألمانى، وهى أيضاً المربى والمُعاقِب فى ذاته (١٠).

إن الفكر السياسى الليبرالى الاوربى فى هذه المرحلة - باستثناء الألمانى - قد عوّل كثيراً على مشكلة حماية المجتمع ضد استبدادية الدولة ووحشيتها ، خاصة فى ظل أحداث الثورة الفرنسية، وحُكم الإرهاب The rign of terror الذى كان سائدا آنذاك، ومن ثم فإن تأسيس نسقا سياسيا يضمن حكومة ممثلة ثابتة، وعادلة، ويكفل الحريات الإجتماعية والمدنية، كانت هى أسمى أهداف مفكرى وثوار هذه المرحلة الحاسمة فى تاريخ الفكر السياسى الاوربى.

وسنحاول فى السطور التالية عرض أهم اسهامات ابرز مفكرى هذه المرحلة:

(٢) آدم فرجسون Adams Ferguson:

جاء كتاب الفيلسوف الاسكتلندى آدم فرجسون "مقال فى تاريخ المجتمع المدنى" An Essay on the history of civil society "1767" كى يحدد المسيرة التاريخية للذوات الانسانية فى تحولها وانتقالها من الأشكال الخشنة للحياة الوحشية البربرية الهمجية إلى المجتمعات المتمدينة أو المتحضرة أو على حد تعبيره "المهذبة" polished.

ولا يُعد المجتمع المدنى لدى فرجسون ذلك المجال الحياتى المتميز والمنفصل عن الدولة، حيث يرى أن كليهما يجب أن يكونا شيئاً واحداً متماثلاً، فالمجتمع المدنى هو ذلك النمط من النظام السياسى الذى ينظم ذاته ويحمى فنونه الانتاجية والتجاريه ومنجزاته الثقافية ومضامين الشعور العام التى تنتشر عبر فضائه. كل ذلك بواسطة الحكومة المنظمة organized وقواعد القانون والدفاعات العسكرية الحصينة كما كان فى اليونان القديمة والجمهورية الرومانية، حيث شكلت

هـذه الأمثلة القديمـة للمجتمع المدنى، لـدى فرجسـون، نمـاذج مهمـة ومثالية بالنظر إلى نقـده للمجتمعات المدنية المعاصرة، كما هـو الحال فى بريطانيا. لقـد رأى فرجسون أن تلك الميول التمدينية ظاهـرة بوضـوح فى المجتمعات الحديثة فالتجارة والصناعة قد إمتدتا وأحدثتا طفـرة واسعة، ومصادر الثروة الطبيعية قد أضحت متنوعة ومستمرة بصورة لم يسبق لها مثيل، وزادت فنون ميكنة الانتاج التكنولوجية بصورة متقنة، وأضحى مبدأ تقسيم العمل واسع التطبيق بين المنتجين والمنظمين؛ الذين تتناقص تكاليف إنتاجهم، ويتزايد ربحهم باضطراد، كل هذا أفضى إلى امتداد الدولة الحديثة التيأصبحت تشبه الميكنة الضخمة التى يمثل أفرادها أجزاؤها الذين ينقادون ويمتثلون معصوبى العينين لرغبات وأغراض الحكومة اليومية عليهم.

وقد أكد فرجسون على أن حكومة لها هذا القدر من الانتظام والتنظيم إنما تعمل على تقليل فرص الصراع الاجتماعى وتزيد من معدل تقدم الانجاز الصناعى والتجارى الإنسانى، والسلع من كل نوع يتم انتاجها على نطاق واسع كثيف، وهذا الوضع كلية إنما يغذى الرغبة فى المزيد من الثروة ويؤكد جملة المعانى والأفكار التى تشكل ضرورات الحياة، التى لا يمكن لأحد أن يكبح جماحها. بصفة عامة فان تأسيس هذه الحكومة المنظمة وتقدم الإنتاج الصناعى والتجارى إنما يملأن فضاء المجتمع المدنى بالصراعات والنضالات بين الأفراد.

وثمة نزعة اعتذارية يمكن أن نستشفها لدى فرجسون تجاه تقدم وتمدين المجتمع المدنى، إذ نجده يؤكد أن نجاح المجتمع المدنى فى تأسيس حكومة منظمة وفى تطوير الحالة الانتاجية لم يحقق مزيداً من الأمن والأمان الاجتماعيين بل أن عكس ذلك هو ما تحقق، فثمة عوائق ذاتية خطيرة تمخضت عنها هذه الحالة، ومن ثم أصبحت المجتمعات المدنية الحديثة مجتمعات "متمدينة" إلى درجة غير كافية، ناهيك عن وجود أشكال متنوعة وعنيفة من الفساد والانحدار، وهى حالة غير مقصودة من نتاج ترتيبات هذه النوعية من المجتمعات.

لقد ذهب فرجسون إلى أن ثمة شيئاً خطيراً يعترى المجتمع المدنى؛ مؤداه افتقاده إلى الشعور العام public spirit الذى يربط بين المواطنين، فأصبحت الحياة العامة هى المجال الذى يكافئ فيه الإنسان على طموحه وغروره، وليس المجال الذى من شأنه أن يخلق ويحدد أفضل الفرص لتحقيق السعادة والبهجة للعقل والقلب الإنسانيين. وقد عوّل فرجسون فى الواقع ، كثيراً على مبدأ تقسيم العمل بوصفه السبب الأول للفساد والانحدار الاخلاقيين الذين أصابا الروح الإجتماعية العامة، ويستشهد على ذلك بأنه فى إطار اليونان القديمة والجمهورية الرمانية؛ حيث أشكال التنظيم البسيطة، كان الفساد غائباً نسبياً، أما فى المجتمعات المدنية الحديثة، حيث التناقض والتقسيم العميق للعمل بين الإدارة العامة والمواطنين والسياسيين، بين العمال والمنظمين،

بين الضباط والمدنيين، تأكلت روابط الحياة الجمعية المدنية، وحتى الشعور بالتفاعل بين الأفراد والجماعات قد تحلل أيضاً، وأصبح المجتمع المدنى، ترتيباً على ذلك، مكوناً من أجزاء لا يربطها رباط حيوى ببقية الجسد المجتمعى، وبالتالى فالأنشطة الانتاجية (صناعية ـ تجارية) قد أوجدت الفرقة والانقسام الطبقيين ودخلت الطبقات فى صراع تنافسى من أجل المكاسب الخاصة والحياة المترفة والشهرة الإجتماعية، وأفضى ذلك إلى تزايد حالة اللامساواة الإجتماعية وأصبحت الثروة والجاه موضع حسد من أولئك الذين لا يمتلكونهما على من يمتلكونهما، وتولدت بالتالى ميول للنفاق والفجور والجريمة لدى الأفراد، كما أن الأفراد ذوى المستويات الاجتماعية العليا قد اختُزِلَتْ طاقاتهم ونشاطاتهم إلى الأنشطة المادية والصناعية، على حساب الأدبية والتعليمية السامية، وتحت قناع الكياسة والأدب والتقدم انساق الأفراد معصوبى العينين إلى الأمجاد الترفيهية الطائشة وتولدت لديهم ميول للاستحواذ والتملك والغيرة، وأصبح المجتمع السياسى لا يعدو أن يكون وسيلة لغاية نهائية هى تحقيق المصالح الشخصية والمادية، وأصبح الأفراد لا يمانعون من الجور على حقوق الآخرين وإنهارت لديهم روح المواطنة العامة.

وبهذا أصبح المجتمع المدنى مهداً وموطأ خطراً كبيراً بإفساده للروح العامة ليس فقط بسبب انتشار الفساد المتخفى تحت قناع بناء حكومة منظمة وانجاز طفرة تقدمية إنتاجية، بل أيضاً لأن افتقاده للروح العامة قد حيّد neutralizes ارتياب المواطنين بشأن القوة ومن ثم كان ذلك الممهد لوجود حكومة مستبدة، ومن هنا كانت العلاقة الارتباطية لدى فرجسون، بين وجود المجتمع المدنى والاستبداد السياسى الذى ارتأه نمطاً للقيادة الاوليجاركية التى تعمد إلى تهدئة المواطنين واستيعابهم وتجريدهم من حقوقهم التقليدية، حتى لو اضطرت إلى استخدام القوة العسكرية أو التنظيم البيروقراطى. ولهذا فقد حذر فرجسون من أن الطريق إلى المجتمع المدنى هو الذى يمهد بدوره السبيل إلى وجود الحكم الاستبدادى، "فالقواعد الاستبدادية قد خُلقت من أجل الحكومة وبواسطة رجال فاسدين"، ويُقوّى وجود الدولة ويصيغ الافراد بطريقة تجعلهم متكيفين مع طبيعة النظام المدنى القائم، فى ظل وجود جيش عسكرى قوى محترف. لقد اعتبر فرجسون الفساد والاستبداد السياسيين قَدَرْ المجتمع المدنى، فثمة تساؤلات تطرح نفسها أمامنا تتعلق بإمكانية التخلص من حالة الاستبداد السياسى وحدود قدرة المجتمع المدنى على الاصلاح والنقد الذاتيين، وهنا أكد فرجسون على قدرة المجتمع المدنى على إقصاء حالة الفساد لكن بشرط أن يسعى المواطنين حثيثاً لتقوية مستوى شعورهم وروحهم العامة المرتبطة بقدرتهم على تأسيس التجمع المدنى، والقيادة فى مستويات دنيا فى ظل دولة مؤسسة ملكية . ورغم أن فرجسون من ناحية أخرى لم يوضح الاستراتيجية التى يمكن للأفراد بها إنجاز هذه المهام، إلا أنه

تيقن من استحالة استرجاع ذلك النمط السياسى الجمعى الذى طالما تميزت به اليونان والإمبراطورية الرومانية، بالنظر إلى التشابك والتعقيد اللذين أصبحا يهيمنان على ساحة المجتمع المدنى الحديث.

لقد أدرك فرجسون أن المجتمعات المدنية الحديثة تستطيع بدورها تهذيب الاستبداد السياسى، فالمركزية السياسية والقانونية المرتبطتين بالمجتمع المدنى وحكومته تستطيعان تقديم نوع من المساعدة لتقييد الانحرافات السياسية وضمان الحريات المدنية وحرية الملكية، ولكن لا تستطيع الحكومة بمفردها ضمان هذه الحريات فى مواجهة بعض من يتملكون القوة السياسية، وهنا تكمن المشكلة؛ فالمجتمع المدنى الحديث يحتاج إلى دولة مركزية مؤسسية قوية كى يبقى حيا، وهذه بدورها ترتبط بتوجهات وأنشطة إنتاجية تهدد الروابط وتُحلل الصلات الإجتماعية والحريات المدنية للأفراد، وتقلل من قدراتهم على تأسيس روابط مستقلة فى إطار المجتمع المدنى.

وحلاً لهذه المعضلة يذهب فرجسون إلى أن وحدة المجتمع المدنى لابد ألا تأتى على التضامن والتماسك الاجتماعيين. فالحل يكمن لديه فى خلق روابط جماعية تضم المواطنين جنباً إلى جنب، والعمل على تقوية وتدعيم هذه الروابط والتجمعات Associations باستمرار، سواء فى المجالات العسكرية أو المدنية كلها على عمومها، فالإنسان لديه قدرة كبيرة على الحوار والاقناع والاحترام والمعارضة، بين ومع ومن خلال المخلوقات البشرية من أقرانه، فيقدم أفضل ما لديه سلوكياً وقتما يعيش فى مجموعات وتجمعات إجتماعية، فيشعر بالسعادة البالغة والحرية والانتعاش، إذ هو يقع تحت تأثير تلك الروح الحيوية للمجتمع المدنى. كل ذلك يمكننا إيجازه فى كلمات بسيطة، مؤداها أن ما أراده فرجسون يتمثل فى خلق وتطوير روابط إجتماعية مستقلة، أى خلق مجتمع مدنى داخل المجتمع المدنى The development of civil society within the civil society[11].

(٣) توماس باين Thomas Paine:

وهو مثقف أنجلوأمريكى عاش مرحلة التحولات الكبرى التى خبرتها أوربا، وتزامنت أفكار كتابه "حقوق الإنسان Rights of Man" 1791 مع تلك الأحداث والمقدمات الدرامية التى سبقت وواكبت الثورة السياسية الايديولوجية الفرنسية.

ذهب باين إلى ضرورة الحد من قوة الدولة وتقييدها بواسطة المجتمع المدنى، بوصفه وسيلة أخلاقية، حيث أن ثمة ميلاً طبيعياً لدى كل أفراده لأن يعيشوا ويتعايشوا معا، فهم يوجدون حتى قبل وجود وتأسيس الدولة ذاتها، فتهيئ هذه النزعة الإجتماعية الأفراد من أجل تأسيس وبناء نسق علاقات سلمية للمنافسة، والتماسك يؤسس على تداخل المصالح الذاتية واشتراكهم

فى تعاملات ومساعدات متبادلة بينهم، فى مقابل ذلك تنظر الدولة إلى المجتمع المدنى بوصفه مجتمعاً شريراً، وشيئاً غير مؤهل للوجود، فالدولة ذات المشروعية ليس أكثر من كونها ذات تفويض لاستخدام القوة من أجل تحقيق المصالح والمنافع الإجتماعية العامة، والمجتمع المدنى الأكثر تكاملاً واكتمالاً هو ذلك المجتمع الذى له القدرة على تنظيم شئونه ويكون أقل اهتماماً بالدولة واعتماداً عليها. ويؤكد باين على إمكانية وجود مجتمع مدنى متمايز ومستقل – عن الدولة – ينظم نفسه بطريقة طبيعية، فى مقابل دولة محدودة غير مكلفة، تديره فى حدود معينة معروفة، تعتبر قيمة لا تتواجد، بل تتناقض مع عهد الاستبداد السياسى، فالدولة تعمد دائما إلى تحطيم الأفراد واضفاء الطابع الهمجى والبربرى عليهم فى كل مكان، فالاستبداد العالمى ـ كما كان الحال فى الملكية المؤسسية البريطانية، وحكم البربرون الاستبدادى فى فرنسا ـ قد جعل الأفراد خائفين غير قادرين على التفكير، فالبحث عن الأسباب أصبح يفسر على أنه ائتمار ونزعة للخيانة والغدر، وأصبحت الحقوق الطبيعية للأفراد فى الحرية مطاردة ومشتتة فى كل بقاع الأرض.

من هنا فقد إرتأى باين أن العالم الحديث قد أضحى غير متحضر، فالأفراد محكومون بقبضة حديدية قد أعاقتهم بالتالى عن التفكير المدقق فى طبيعة المبادئ التى تفرضها عليهم تلك المؤسسات القاهرة : هل هى جيدة أم سيئة وعن طبيعة القوانين القائمة فى ظلها.

ويذهب باين إلى أن الدولة الاستبدادية تميل إلى نزع الطبيعة الإنسانية عن البشرفتقرق بينهم، فهؤلاء البؤساء إنما هم ضحايا نسق عالم كونى من الاغتراب السياسى، وفى إطار هذا العالم المقلوب رأسا على عقب بواسطة الحكومات الاستبدادية ، فإن حق تقرير المصير، والنزعات العالية نحو الاجتماع والتجمع تنهار كليةً، وتقدِم الحكومات نفسها ـ فى مقابل ذلك ـ بوصفها المصدر الحقيقى والملائم للمِلكية والقوة والهيبة الإجتماعية والسياسية.

ويقرر باين بأن لهذه الأوضاع تداعيات سلبية فى كل الأحوال، ففى نطاق الأسرة، على سبيل المثال، نجد أن نمط الدولة الاستبدادية يدعم النمط الأبوى لاستخدام القوة داخل وحدة الأسرة المعيشية، كما أن هذا النموذج من الدولة، إنما يوجِد شكلاً جائراً للتقييم البنيوى الطبقى داخل البناء الاجتماعى، حيث يفرض المزيد من الضرائب على المواطنين، إضافة إلى امتداد الأيدى الشرهة للدولة إلى كل مظاهر الحياة الإجتماعية فتقطف ثمارها وتستحوذ على الأموال والملكيات، كما تعمد إلى التظاهر بأن ثمة ضرائب مستقبلية على وشك الظهور تأتى على ايرادات ودخول الأفراد، كل هذه الظرفية الإجتماعية والسياسية المتدهورة، إنما تجلب فى النهاية الفقر والبؤس الاجتماعيين مع القمع السياسى لبعض الطبقات، لكنه يزيد ويراكم

الامتيازات الاجتماعية والطبقية لدى الطبقات الأخرى، وإزاء هذه الحالة الحادة من الاستقطاب المادى والمعنوى فإن صراعاً طبقياً عنفياً يطفح على كأس المجتمع. ويؤكد باين أن الحكومات المتغطرسة المستبدة عادة ما تلجأ إلى إستجداء القوة والدعم المادى والمعنوى من مجتمعاتها بغرس ميول وطنية مدمِرة للحرب؛ فتجعل مواطنيها دائماً على أهبة الحرب والاستعداد والتجهيز لها وللصراعات المسلحة المتعددة مع الدول والحكومات الأخرى، فعمر الاستبداد السياسى هو ذاته عمر الحرب، ثم أن هذه الدول تلجأ أيضاً إلى خلق جو من التجاوب الشعبى مع حالة الحرب التى تفتعلها، فهذه الحرب إنما تزيد من امكانات وجود تجانس وقبول اجتماعى وطنى لهذه الحكومات. باختصار يقرر باين أن "الحرب هى فن الغزو الداخلى" "War is the art of conquering at home".

وقد كانت هناك قناعة أساسية لدى باين مؤداها أنه من المستحيل إستمرار هذا القمع والاستبداد الدولتى للمواطنين، وأن وجود هذه الدول المستبدة مجرد ظرف مؤقت وعارض فحسب، وأن عملية تحلل واندثار هذه الدول هى عملية وقت ليس أكثر من ذلك ولا أقل، فهذه الدول سوف تشهد جَزراً بعد مد، ووهنها وعدم شعبيتها إنما مرده إلى كونها دولاً إصطناعية وغير طبيعية بالأساس. لقد كان التساؤل الحاسم لدى باين مؤداه عما إذا كان منهج الثورة العقلانية الموجّهة إلى الحكومات الحديثة أنسب من مجرد الانتفاضة أو الثورة الغوغائية ذات الأحداث الدرامية؟ ثم يشير إلى نموذج الثورة الأمريكية ويؤكد على الحاجة إلى إسلوب المقاومة التدريجية والمتروية لقوة الدولة الاستبدادية.

ويذهب باين إلى أن هذا يتحقق من خلال إستراتيجية تقوم على ركيزتين محوريتين **أولاهما** اعتبار أن الدولة الشرعية هى تلك التى تقوم على مبادئ الحق الطبيعى والرضاء التام للمحكومين عن الحكومة، وأن مصدر قوة الدولة الوحيد هو ذلك التفويض الذى يمنحه إياها الأفراد وهم على قناعة ورضاء تامين بذلك، فهم الذين يفوضون الدولة وهم أيضاً الذين يملكون حق انهاء هذا التفويض فى آية لحظة، كما أنه ليس من حق آية جماعة أو مؤسسة سياسية أن تستأثر وتستحوذ على حق التحكم فى إسلوب ونظام الحكم أو ماهية الحاكمين فى حكمهم للعالم، وذلك إتباعاً للمبدأ القائل بأن "الإنسان لا يملك أخيه الإنسان" "Man has no property in Man"، فكل الأفراد قد ولدوا أحراراً متساوين ولهم جميعاً نفس الحقوق الطبيعية، كحق الحديث والعبادة والتدين مثلاً، فهى حقوق قد منحها الإله للأفراد، الذين لهم حق إستخدامها بحرية على النحو الذى يجلب لهم الراحة والسعادة، بشرط ألا يجوروا على حرية وحقوق الآخرين، وعلى هذا فتلك الحقوق الطبيعية لا يمكن التخلى عنها أو تجزيئها أو تحويلها

بل عكس ذلك هو الصحيح فليس لآية جيل من الأجيال الحق فى إنكار هذه الحقوق كاملة للجيل اللاحق.

ويؤكد باين على إفتقاد الدول الحديثة وتجاهلها لهذه المبادئ كلية قد حال بينها وبين تمثيل الوسيط الملائم بين الحكومات والمحكومين، فالدولة يمكن لها فقط أن تكون شرعية متمدنة civilized إذا ما تأسست على النحو الذى يحقق الرضاء والقناعة للمحكومين، تلك الوضعية التى يتم ترجمتها وفقاً للآليات البرلمانية التمثيلية المؤسسية الحقيقية. إن الحكومات المتحضرة هى تلك المؤسسية والتى يكون مظهر ومصدر قوتها رضاء وقناعة الأفراد الأحرار المتساوين عنها، هذه الحكومات ليس لها حقوق بل عليها فقط واجبات نحو مواطنيها، وهى لابد وأن تكون منتوجاً للتعاقد السليم بين الأفراد الذين يتعاقدون بوصفهم صانعوا أو خالقوا المؤسسات التى سوف تحكمهم، فثمة أمور مثل إستمرار البرلمانات وتتابع الانتخابات، ونمط التمثيل النيابى، وسلطة القضاء، والظروف التى فى خضمها تعلن حالة الحرب، ونمط إنفاق واستغلال المال العام، كلها لا يحددها سوى المواطنون الأحرار. أى أن الحكومة بدون تشكيل شرعى مثلها مثل القوة بدون حق. وهكذا يؤكد باين أن آية حكومة تتجاهل هذه المبادئ تُعد حكومة استبدادية.

وثانيهما محاولة باين الاقصائية للفهم التقليدى الشائع عن معنى المجتمع المدنى والاشكالية التى تكتنف التمييز بينه وبين الدولة، فهو يحاول أن يوضح لماذا يكون الأفراد، دائماً فى السياق الاجتماعى المعين، بحاجة إلى أشكال من التعاون الاجتماعى السلمى فى ظل أشكال من الحياة الإجتماعية التى يعتمدون فيها على ذواتهم ويستقلون عن الدولة ومؤسساتها، فهم أولاً لديهم ميول ونزعات طبيعية لأن يتجاوزوا فرديتهم ويوحدوا قوتهم الفردية، فلن تتحقق رغبتهم فى تنشيط قواهم وإشباع حاجاتهم المتنوعة المتعددة لعجزهم عن ذلك بمفردهم دونما إستنادهم إلى عمل ونشاط الآخرين، فهم مدفوعون إلى تأسيس أشكال من التبادل والتعاون التجارى المستند إلى تقسيم العمل وتبادل للمصالح، ومن ثم فحينما يشكلون علاقات سوق اقتصادية ذات طابع ومضمون تنافسى، يتمايزون فى إطارها ولا يرتبطون ببعضهم البعض، فينتمون إلى حرف وتجارات ونشاطات ووظائف متنوعة متباينة، ومن ثم يتقابلون ويعبرون ويتوحدون ويتعارضون ثم يتكتلون وينفصلون عن بعضهم البعض ومن ثم تتقابل مصالحهم وأوضاعهم وهذا شيء طبيعى.

ويؤكد باين إنه كلما كان للمجتمع المدنى والثقافى قدرته على القيادة والحكم الذاتيين لأفراده، كلما غدا أقل حاجة للاعتماد على مؤسسات وقوانين الدولة. إن المجتمع الذى لديه ثقة فى قدراته على تنظيم وإدارة ذاته إنما يتطلب الحدود الدنيا من الآليات السياسية وهى ذلك ما

أسماه باين "الحكومة" لتأكيد التفاعل الطبيعي للأجزاء المختلفة للمجتمع المدني مع بعضها البعض.

ولعل أطرف ما يقدمه باين في هذا الإطار، ما ذهب إليه من أن تحجيم سلطات وصلاحيات قوة الدولة وإرجاعها إلى حدودها الدنيا سوف يساعدنا بالتالي في خلق وتأسيس ما قد أسماه "الإتحاد الكونفدرالي العالمي للمجتمعات المدنية الوطنية المتفاعلة المستقلة السلمية An international confedration of nationally independent and peacefully interacting civil societies وتكون الدولة الوطنية المستبدة هي بمثابة المدير المنتخَب elected manger الضامن للتجارة والسلام والحضارة العالمية، ويقف حدها عند إمداد المجتمع المدني بالخدمات والاحتياجات التي لا يستطيع وحده الإيفاء والقيام بها.

وتتحول الدولة في النهاية بدلاً من كونها استبدادية، طاغية همجية، استغلالية، إلى دولة محدودة، بسيطة، رخيصة، مفتوحة، جيدة، تتقلص مسئولياتها الواضحة المحددة إزاء المجتمع، ومن ناحية أخرى يعي الأفراد تماماً الأسس العقلانية الرشيدة التي يتأسس عليها نسقهم السياسي، ولا شئ يخفى عن أعين المجتمع المدني، فكلما كانت الدولة المحددة قريبة منه، كلما كانت مرئية ومكشوفة له ولمواطنيه، وتكون بالتالي عملياتها وخطواتها ونتائجها مؤيدة ومدعمة من قبلهم(١٢).

٤- هيجل **Hegel**:

يعتبر الفيلسوف الألماني ج.ف.هيجل أول من تحدث بصراحة عن أن ثمة فصلاً قائماً بين ما هو سياسي وماهو مدني، بين مجال المعاملات والنشاطات الانتاجية والاقتصادية وبين نطاق الإدارة والسياسة والحكم، باختصار لقد ميز هيجل بين المجتمع المدني Bürgerliche Geslischaft وبين الدولة السياسية أو المجتمع السياسي der staat.

جاءت هذه المحاولة الهيجلية لتأسيس التمايز بين الذاتين، بطريقة منظمة وواضحة في سياق كتابه "فلسفة الحق" Philosophy of Right (1821)، فمن خلاله عرضه الفلسفي النمط ذهب هيجل إلى أن مجال الحياة الأخلاقية التي يعيشها الأفراد إنما تنقسم إلى مجالات ثلاثة أساسية هي: الأسرة والمجتمع المدني والدولة، فهم بمثابة لحظات Moments في النظام الأخلاقي The ethical order، وهم أيضاً قوى أخلاقية ethical powers، تنتظم وفقاً لها حياة الأفراد، ومن ثم فمعايير النظام الأخلاقي تصبح واقعية بطرق مختلفة في إطار أفعال وسلوكيات وعلاقات الأفراد الذين يعيشون في هذه الأنماط الثلاثة للنظام الأخلاقي، فإذا كان الحال في نطاق الأسرة يظهر أن فردانية الأفراد يتم تجاوزها وصهرها في ظل بوتقة ترنسندنتالية - أي وحدة أسرية سامية متعالية -

كما كان الحال فى مدن اليونان القديمة، والواجبات الأخلاقية يتم تحديدها بالنظر إلى وضع الفرد فى الأسرة والذى يعتمد أساساً على المقومات الطبيعية مثل النوع والميلاد، كما أن الحب والإيثار والاهتمام بمصالح الكلية الأسرية هى الملامح الرئيسية المميزة للوضع الأخلاقى فى مجتمع الأسرة، فإنه فى إطار المجتمع المدنى نجد أن هذه الوحدة الأخلاقية الطبيعية والمادية إنما يعتريها التفكك والتجزؤ، فالأفراد يتمحور جل اهتمامهم فى تلبية واشباع حاجاتهم الخاصة التى تفرضها عليهم فرديتهم، ومن ثم فهم ينشطون فيعملون، وينتجون فيتبادلون أعمالهم وانتاجهم فى إطار السوق من أجل تحقيق هذا الاشباع، وهذه الوضعية من شأنها أن تؤسس نمطاً جديداً من الروابط بين الأفراد، فبينما تسيطر الأنانية والآدائية على سلوكياتهم إزاء بعضهم البعض، فإنهم بالتالى يعجزون عن إشباع حاجات الآخرين الذين يعيشون معهم وتتناقض حاجاتهم ومصالحهم، رغم أنهم مشتركون معهم، فى الوقت ذاته، فى علاقات إجتماعية متشابكة[١٣].

هكذا ميز هيجل المجتمع المدنى بالطابع الاقتصادى، فهو ذلك الفضاء الذى يشهد تقسيماً رشيداً للعمل بين الأفراد، كما أنه فضاء التنافس وتبادل الخبرات المادية لتحقيق المصالح الخاصة والمتعارضة، إلا أنه فى الوقت نفسه يحمى الحرية المطلقة للفرد ويزيد من حاجاته ومن وسائل إشباع هذه الحاجات. هذه الأنشطة الاقتصادية الخاصة هى التى تشكل جوهر كتلة الأنشطة الجماعية فى إطار المجتمع المدنى، ومن هنا تأتى وظيفة السلطات العامة حينئذ وهى التدخل فى عمليات السوق وتأكيد تحقيق الأمان للأفراد ولممتلكاتهم، وكذا ضمان الحق فى الحياة المستقرة والرفاهية الإجتماعية، والتى هى، فى التحليل الأخير، جوهر حياة المجتمع المدنى de êter.

وإذا كان هيجل قد فصل بين الدولة والمجتمع المدنى بعد أن كانا يشيرا تقريباً إلى المعنى والمضمون نفسها عند الإطلاق، وخصوصاً لدى مدرسة العقد الاجتماعى، وإذا كان هذا الفصل يعد أحد السمات والملامح الأساسية البارزة لفلسفة الحق الهيجلية، إن لم يكن للفلسفة السياسية والإجتماعية الهيجلية ـ رغم ماقد يكتنفها من غموض وإشكاليات، فإن هيجل قد أولى أهمية خاصة للدولة السياسية الألمانية وذلك لأسباب ومبررات سوف نعرضها فيما بعد.

وينظر هيجل إلى الدولة بوصفها ذاتاً سياسية محددة وصارمة The strictly political state وقوية، فهى التى تتميز عن الذوات الأخرى فى إطار المسيرة التاريخية الكلية للحياة الأخلاقية، فإذا كان كل من الأسرة والمجتمع المدنى مجرد لحظات فى هذه الحياة الأخلاقية، فإن الدولة ذاتها هى وحدها "لحظات متخصصة" و "قوى" و "مجالات للنشاط السياسى"، ومن ثم ووفقاً لهذه الرؤية السياسية الضيقة، فإن الفروق بين الدولة والمجتمع المدنى إنما تكمن فى الغايات النهائية لأنشطتهما على حدة وليس فى طابعهما، فالانشطة فى السياق المدنى إنما تهدف بصفة خاصة

لإشباع حاجات وحماية حقوق الأفراد والجماعات، بينما الأنشطة في المجال السياسي تهدف إلى تحقيق المصالح العامة الكلية لكل المجتمع، فالغايات الخاصة - المجتمع المدني، والغايات العامة - الدولة - يمكن ملاحظتهما من خلال الوسائل الخاصة والعامة، لكن في كلتا الحالتين نجد أن ثمة مزيجاً من الأفعال الشخصية والجماعية المتوازية، والأفعال المخططة المنظمة المعتَمَدَة التي يمارسها الأفراد وتؤدي وظائف عامة . ففي المجتمع المدني نجد تبادلات السوق وعمل المحاكم القانونية والشرطة تكون بمثابة أمثلة لكلا النوعين من العمل (السياسي - المدني)، كذلك في المجال السياسي نجد "الأبوية"، و"العواطف السياسية"، و"الرأى العام"، و"المتحفزين للعمل"، كلها أمور خاصة بالإطار المدني لكنها تقع في إطار إنشغالات وإهتمامات الدولة، بمعنى آخر فإن ثمة روابط وخطوط اتصالية بين الدولة والمجتمع المدني، فهما ليسا منفصلين في الواقع.

وثمة دليل آخر على ذلك الترابط بين الذاتين وعدم انفصالهما - برغم تمايزهما - عن الآخر، فعلى الرغم من كون الحاجات الإنسانية والأنشطة التي يقوم بها الأفراد من أجل إشباعها - ونسق العلاقات الذي يتأسس إبان هذه العملية؛ وما ينتج عن هذا وذاك من أشكال وتكوينات اجتماعية مثل الطبقات، والعائلات، والروابط والجمعيات الخاصة بالمنتجين مثلاً، أو الشركات ..إلخ - إنما هي بمثابة الركيزة الأساسية التي يقوم عليها المجتمع المدني الهيجلي إلا أننا رغم ذلك نجده - أي هيجل - يُضَمِّن بعض المؤسسات العامة ذات السلطات الرسمية العامة إلى نطاق وفضاء المجتمع المدني مثل المحاكم القانونية وهيئات التنظيم والرفاهية..الخ، بحجة أن هذه المؤسسات وما تمارسه من أنشطة وسلطات مدنية، والتي هي من المفترض أن تدرّج في نطاق المجتمع السياسي أو الدولة، إلا أن طبيعة أهدافها - الرامية إلى ضمان الحياة الهادئة السعيدة المستقرة للمواطنين وحصولهم جميعاً على حقوقهم بوصفهم أعضاء في المجتمع المدني ذاته - تدرجها في دائرته الواسعة(١٤).

والحقيقة أن هيجل في تركيزه على الدولة؛ وإيلائها أهمية مطلقة وجوهرية على كل ما عداها من أشكال وتمظهرات الحياة الأخلاقية وجعْلها مصدراً لكفالة حرية الفكر والعقيدة وطلب العلم، فلا شيء يعد حقيقة أصيلة وموضوعية إلا تلك الحقائق التي تحددها وتقننها وتعترف بها الدولة، وكذلك إظهاره افراد المجتمع المدني - العناصر الفردية - بمظهر العاجزين عن الحفاظ على تماسكهم ووحدتهم إلا من خلال الكل الذي يجمعهم، ويكفل لهم الاستقرار والتوازن الاجتماعي(١٥). قد كانت له مبرراته ومسوغاته التاريخية السياسية والواقعية الاجتماعية، فقد كانت ألمانيا حتى عام (١٨٢١) متأخرة نسبياً عن إنجلترا وفرنسا وفي حاجة من أمرها إلى تدارك ذلك التأخر التاريخي والحضاري، الذي تميزت فيه البرجوازية الألمانية

بالضعف فى مقابل ازدياد امتيازات الأرستقراطية البروسية، من هنا أكد هجيل ضرورة أن يكون للدولة الألمانية دوراً حاسماً، لا بد وأن تلعبه، لفرض سياساتها التنموية على جميع السكان الألمان، ومن هنا أيضاً طالب بدولة قوية مستقلة ومتموقعة فوق رأس المجتمع المدنى كى تحميه من الشرور والآثام الفردية، وتكبح جماح العربدة الاجتماعية، وتضمن النظام وتكفل التعددية[١٦].

وفى الحقيقة لقد تباينت رؤى بعض العلماء والباحثين واختلفت مواقفهم واجتهاداتهم إزاء ما قدمه هيجل من إسهام نظرى فلسفى فى هذا الموضوع، ففى حين ذهب البعض[١٧] إلى أن هيجل لم يبد حماساً ملحوظاً للمفهوم باعتباره شرطاً وإطاراً طبيعياً للحرية وإنما بوصفه "وحدة عاجزة" فى حاجة إلى المراقبة الدائمة والمستمرة من طرف الدولة، ولأنه لا يتضمن بالضرورة ذلك التناغم والتوازن الذى امتاز به المجتمع الطبيعى، فهو أشبه بحقل صراع مضطرب تتصادم فيه المصالح الخاصة، فكل فرد مشغول فى ملكيته وفى دأب لتحقيق مصالحه الشخصية، فالمجتمع المدنى بالتالى "منظومة قلقة غير مستقرة مهددة باستمرار التوتر والانفجار..."، أكد البعض الآخر على أن هيجل قد أدرك المجتمع المدنى على أساس أن اختلاف الأفراد وأنانيتهم فى اشباع حاجاتهم الخاصة، لا يعنى أن حالة من الفوضى تسود ساحة المجتمع المدنى، فالأفراد يدركون أهمية الاعتماد المتبادل، وضرورة كبح أنانيتهم وتهذيبها، كما أن الدولة والتى تقوم بدور المراقب والمتابع لحركته، تقوم على التنسيق بين المصالح الخاصة بالأفراد، وتحقيق المصالح الجماعية العامة، ولا تقف عند حدود المصالح الضيقة للخاصة، فالذى يدير الدولة هو طبقة عامة universal class من المواطنين والعسكريين الذين يهتمون بالمصالح الجماعية العامة[١٨].

ومن زاوية أخرى ذهب البعض الثالث إلى أن هيجل لم يكن قادراً على إنتاج نظرية منظمة متسقة حول المجتمع المدنى فما قدمه أقل من أن يتكامل فى شكل فلسفة سياسية اجتماعية شاملة [١٩]. كما أن الإطار المفاهيمى لديه إنما يعانى من التناقضات والتوترات فيبدو وكانه معجلاً بحدوث تلك الأزمة المعاصرة "أزمة المشروعية" حيث الامتداد المعاصر لنشاط الدولة يشكل - وفقاً لذلك - تهديداً كبيراً لذلك الاستقلال النسبى الذى يتمتع به كلا المجالين السياسى والمدنى علىالسواء بوصفهما جوهر فلسفة الحق الهيجيلية.

فى مقابل ذلك نجد بعض المفكرين الذين ذهبوا إلى أن التمييز الهيجلى بين الدولة والمجتمع المدنى قد شكل مؤثراً كبيراً على ماركس وأتباعه فشكل لهم مصدراً للإلهام الفكرى وموجهاً للنشاط النظرى فى إطار فهمهم لتلك العلاقة[٢٠].

لكن على الرغم من ذلك وفى مقابل وجهات النظر السالفة – ذهب الفيلسوف الالمانى

مانفريد ريدل Manfred Ridil فى عمله الرائد "مقال فى تاريخ مفهوم المجتمع المدنى An essay on the history of the concept of civil society" إلى أن الفصل والمعالجة الهيجيلية للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى، فى مقابل الارتباط التقليدى الذى كان قائماً بينهما، إنما يشكل هوة سحيقة مع تراث المفهوم التقليدى، ويماثل أيضاً ظرفاً متلائماً مع تغيير ثورى تاريخى جديد، وأكد ريدل أن ما آتى به هيجل إلى الوعى المعاصر له، فيما يتعلق بمفهوم المجتمع المدنى ليس أكثر من كونه مجرد نتيجة للثورة الحديثة وظهور المجتمع اللاسياسى Depoliticalized - أو غير المسيس - من خلال مركزية السياسة فى يد الدولة الثورية، وإنتقال جاذبية هذا المفهوم وأهميته إلى الصعيد الاقتصادى، فثمة تغيرات خبرها المجتمع الأوربى متزامنةً مع الثورة الصناعية تجسدت فى ظهور الاقتصاد السياسى أو الاقتصاد القومى، تلك العملية التى فصلت ما هو سياسى عما هو مدنى فى إطار الحياة الأوربية الحديثة، تلك التى كانت فى طورها الكلاسيكى تعتبر الجانبين شيئا واحداً. إن ريدل مثلاً يعتبر أن ما أتى به هيجل هو الشئ الاعظم جرأة فى لغة الفلسفة السياسية منذ مفهوم بودين عن السيادة، حتى جان جاك روسو ومفهومه عن الإرادة العامة General will.

وأخيراً فلقد أكد بعض العلماء أن ثمة محاولة للاستفادة من الإسهام الهيجلى فى تناول مشكلات المجتمع الرأسمالى المدنى المعاصر، حيث إن نظريته – فىالمجتمع المدنى – غدت كافية بدرجة كبيرة فى تشكيل خلفية وأرضية صلبة، لتوجيه الواقع الاقتصادى الامبيريقى، وتأسيس نظرية فلسفية عن القوى والقدرات الإنسانية، ولأن تقترح طريقة منهجية للتعامل مع تلك "الورطة" التى تعترى المجتمع الصناعى البرجوازى المدنى المعاصر.

٥- إميل دوركايم Emeil DrKhaim:

لم يتحدث دوركايم صراحة عن المجتمع المدنى، وإنما تحدث عما أسماه "الجماعات المهنية" وذلك فى إطار مؤلفيه الشهيرين "تقسيم العمل الاجتماعى" و "الأخلاقيات المهنية والاخلاق المدنية" فذهب إلى أن الانتقال من حالة التضامن الاجتماعى العضوى إلى التضامن الاجتماعى الآلى، فى سياق التحول من نمط الحياة الجماعية البدائية إلى النمط الأكثر تمدينا والأخذ بمبدأ تقسيم العمل، والأوسع اعتماداً على التخصص المهنى الدقيق، إنما له مصاحبات وتداعيات إجتماعية مرضية، تتمثل لديه فى حالة الفقدان الجزئى للمعايير الإجتماعية الخاصة بالمجتمع، والجماعية الخاصة بالجماعات المكونة له، فتنتشر حالة اللامعيارية الاجتماعية - الأنومى - social Anomy ويتهتك النسيج الاجتماعى ويتعرض البناء الاجتماعى الكلى للاهتراء ثم الانهيار والتداعى، ويصبح الأفراد فى حالة من إنعدام التوجيه الاجتماعى العام، وكذلك الإضطرابات

المتتالية للعمال وصراعاتهم مع أصحاب الأعمال[٢١]. ومن ثم تَطلّب ذلك حلاً حاسماً وعاجلاً لهذه المشكلات الإجتماعية العامة.

ولقد وضع دوركايم حلولاً عديدة لهذه الوضعية المأزومة يأتى على رأسها تأسيس نسق معيارى صارم، ثم كذلك ضرورة إحياء "نظام الطوائف المهنية" الذى كان قائماً فى العصور الوسطى الاوربية، والذى كان له دور اجتماعى وتربوى غاية فى الاهمية.

ففى مؤلفه "الأخلاقيات المهنية والاخلاق المدنية"، أكد أنه من أخطاء الثورة الفرنسية قضاؤها على الطوائف المهنية والتى كان يمكن لها أن تقلل من حدة التوترات الناجمة عن سوء عملية تقسيم العمل وعدم قيامها على أساس الملكات الطبيعية والشخصية للأفراد، ومن ثم فمن الضرورى إعادة إحيائها - ليس فى صورتها القديمة غير المناسبة - لتتناسب وروح المجتمع الرأسمالى البرجوازى - المدنى - الجديد.

هذه الشبكة الواسعة من الطوائف أو الجماعات المهنية تستطيع بدورها أن تملأ ذلك الفراغ بين الدولة والفرد، فتحميه من بطش الدولة وسلطانها، وهى أيضاً سوف تمثل كلاً من الطبقة العاملة والطبقة الرأسمالية، فسوف يقف العامل جنباً إلى جنب مع صاحب العمل، ومن ثم يمثل ذلك مجالاً رحباً للتقليل من إحتمالات الصراع والمواجهة بينهما فى ساحة المجتمع، فكلاهما سوف يطرح مطالبه، والجماعة المهنية بدورها تقوم بدور الوسيط بينهما وتحدد للطرفين ما لهما من حقوق وما عليهما من واجبات. وأنه إذا كان من الضرورى أن يصر العمال والرأسماليون على تشكيل طائفة خاصة لكليهما فسوف يكون هناك مجلس مشترك يمثل الطرفين لتحقيق التنظيم وعدم الفوضى وانحصار الصراع[٢٢]. فسوف تمثل الجماعة دور الوسيط بين العامل، أو الفرد بصفة عامة، وبين الدولة، فهى حائط صد له من جورها، إضافة إلى كونها ضابطاً لسلوكه وتفاعلاته فى السياق الاجتماعى، وبالتالى سوف تسود أخلاق التضامن الاجتماعى الذى يفرضه ويرتضيه الضمير الجمعى.

٦- كارل ماركس K. Marx:

تحدث ماركس - لفترة وجيزة - عن مفهوم المجتمع المدنى قبل أن يطور نظريته فى المادية التاريخية وقبل أن يطور ترسانته المفاهيمية الأخرى التى تميزت بالثراء والتنوع فشملت مفاهيم مثل قوى الانتاج، وعلاقات الانتاج، أسلوب الانتاج، والبناء التحتى، والبناء الفوقى، وغيرها من تلك المفاهيم التى أغنته - هو ورفاقه - فيما بعد وصرفتهم عن إستخدام مفهوم المجتمع المدنى.

وكعادته فإن ماركس قد أخذ مفهوم المجتمع المدنى عن أستاذه ومواطنه الفيلسوف الألمانى هيجل، ولكنه - كعادته أيضاً مع المفاهيم الهيجيلية - قد قلبه رأساً على عقب وأضفى عليه أبعاداً

ومعانى جديدة مغايرة لتلك التى اكتسبها لدى هيجل.

والقارئ لمؤلفات ماركس وبعض زملائه - فريدريك أنجلز على وجه التحديد - يجده قد استخدم مفهوم المجتمع المدنى وتردد كثيراً لديه فى بعض المؤلفات، خاصة "نقد فلسفة الحق"(1843) الهيجيلية، ثم "الايديولوجية الألمانية"، ثم "إسهام فى نقد الاقتصاد السياسى"، ثم "فقر الفلسفة"، ولكنه فى المؤلف الأول - نقد فلسفة الحق - قد استخدم المفهوم بكثرة عن غيره من المؤلفات الأخرى.

لقد هدف ماركس أساساً من وراء تقييمه لفلسفة الحق الهيجلية إلى انتقاد المؤسسات السياسية القائمة ومناقشة تلك العلاقة بين الاقتصاد والسياسة بصورة أكثر اتساعاً، فلقد بدأ بانتقاد هيجيل على بدايته بالأفكار المطلقة المجردة، فى حين تجاهله للواقع العيانى المعاش، ثم انتقده فى دفاعه عن الملكية فقد وضع - متأثراً بفويرباخ - نظاماً إنسانياً ديمقراطياً قوياً بدلاً من ذلك، ثم قدم تحليلاً رائعاً للكيفية التى تؤسس بها البيروقراطية دويلة داخل الدولة ، ثم أخيراً ناقشه ماركس فى تحليله للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى(٢٣).

ولقد أضحى مفهوم المجتمع البرجوازى - أى المدنى - أحد المفاهيم المركزية والإستراتيجية فى النظرية الاجتماعية الماركسية، بل بصورة أو بأخرى هو نفسه أساس هذه النظرية، فلقد عمد ماركس إلى "موضعة" subjectivization المفهوم وتعديله بما يخدم أغراضه النظرية، قبل أن يصلح للاستخدام، فراجع ماركس السياق الفلسفى للمفهوم وتساءل عن مصداقية الديالكتيك الفلسفى الهيجلى فى ضوء أن معالجة هيجل للمفهوم قد تجاهلت وزيفت الحقائق والعمليات الإجتماعية والإنسانية التاريخية، الحقيقية والواقعية، بوصفها عناصر فى تطور تلك الذات الميتافزيقية، أى الروح أو الفكرة(٢٤).

ولقد ذهب ماركس إلى أن الفكرة الواقعية إنما تنقسم إلى مجالين مثاليين وهما الأسرة والمجتمع المدنى، اللذان يمثلان المرحلة أو الطور النهائى لتلك الفكرة – على خلاف هيجل الذى ذهب إلى أن الدولة هى المرحلة النهائية فى مسيرة الفكرة الواقعية التاريخية وما الأسرة والمجتمع المدنى إلا مجرد لحظات فى هذه المسيرة – فالدولة تتمظهر من خلال ركنين أساسيين وهما الأسرة والمجتمع المدنى بوصفهما جزئين حقيقين روحيين لها، وليس كما ذهب هيجل إلى أنهما يخلقان نفسهما تلقائياً ويرتبطان بصورة ما بالدولة أو أنهما من نتاج خلق هذه الفكرة الواقعية. إن مصيرها - أى الدولة - مرتبط بمصير كلاً من الأسرة والمجتمع المدنى، فوجودها ليس هدفاً فى حد ذاته، فالدولة السياسية لا تستطيع الاستمرار فى وجودها بدون وجود الأساس الطبيعى للأسرة، والأساس الاصطناعى للمجتمع المدنى Artificial Basis، فهما بمثابة الشروط

الضرورية، فلا يمكن أن نذهب ـ وفقاً لهيجل ـ إلى وضع النتائج بدلاً من الأسباب، أو المحددات بدلاً من المحدِدَات، فالدولة هى منتوج لهما وليس العكس، فالنسيج المادى لها إنما يتكون فى النهاية من الأفراد الأعضاء فى المجتمع المدنى، فهم ذلك المركب الذى منه تتكون الدولة فى نهاية الأمر.

لقد رأى ماركس المجتمع المدنى بوصفه الفضاء الذى يشتمل على كل تلك العلاقات والروابط المادية القائمة بين الأفراد فى سياق مرحلة تاريخية محددة من مراحل تطور القوى الانتاجية، ويشمل كذلك كل مظاهر الحياة الصناعية والتجارية فى هذه المرحلة، فهو الأساس الاقتصادى الذى تشيَّد عليه مقومات ومكونات البنية الايديولوجية والسياسية بكل تنوعاتها وجزئياتها، إنه على المدى البعيد يتجاوز الدولة والأمة، لكنه من ناحية أخرى يؤكد ذاته من خلال علاقاته الخارجية مع الدول والقوميات الأخرى، وعلى الصعيد الداخلى فإنه يؤكد ذاته أيضاً بتنظيم نفسه كدولة معينة، هكذا فهو فضاء العلاقات الاقتصادية التى تخضع لها المؤسسات السياسية القائمة(٢٥).

ببساطة فإن ماركس حينما تساءل عن المجتمع المدنى وهويته ونمطه وعما إذا كان الأفراد لهم الحق والحرية فى اختيار نمط معين منه لهم، ذهب إلى أن هذا المجتمع، منتوج التفاعلات المتبادلة والمشتركة بين الأفراد، وأنه مرتبط بالحالة التى تكون عليها القوى الإنتاجية القائمة "أننا إذا افترضنا أن هناك حالة محددة من تطور القوى الانتاجية للإنسان فسوف نحصل على شكل محدد من التجارة والاستهلاك، وإذا افترضنا مراحل محددة للتطور الانتاجى والتجارى والاستهلاكى فسوف نحصل على تكوينة اجتماعية مطابقة لهذا النمط من التطور الإنتاجى، بمعنى آخر ـ أكثر بساطة ـ فسوف نحصل على مجتمع مدنى مطابق لهذا النمط من التطور الإنتاجى، وإذا افترضنا أيضاً مجتمعاً مدنياً معيناً فسوف نحصل على أوضاع سياسية معينة والتى هى فقط التعبير القانونى الرسمى عن هذا المجتمع المدنى ".

كذلك اعتبر ماركس المجتمع المدنى هو ساحة تضارب وتناقض وتصارع المصالح الاقتصادية فى إطار القيم البرجوازية والحياة الإجتماعية بصفة عامة، فالفرد الطبقى يسعى إلى إشباع حاجاته الأساسية وتأمين ممتلكاته والاستمتاع بها، بغض النظر عن مصالح وأهداف الآخرين معه فى السياق نفسه، أن الفرد، مدفوعاً بقيمه الأنانية والذاتية التى تملأ ساحة هذا المجتمع وفضائه، دائما ما ينظر إلى الآخرين بوصفهم المهددين الأول له ولملكيته ولسعادته، وليسوا محققين لها أو مساعدين له أو مستمتعين معه(٢٦).

وحينما تناول ماركس العلاقة بين المجتمع المدنى و نظيره أو قرينه المنطقى "الدولة"، فقد أكد

على ما أكد عليه هيجل، من الانفصال بين الذاتين – الدولة والمجتمع المدنى ـ والازدواجية والتناقض بينهما،بل قد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فأكد على الدولة بوصفها القوة المادية المنظمة ، التى تظهر لأعضاء المجتمع المدنى بوصفها قوة اغترابية تقع خارج سيطرتهم، بل وتسيطر وتهيمن عليهم، وأكد كذلك على الحتمية التاريخية والصبغة الآداتية للدولة ـ البرجوازية أساساً ـ وذلك الفضاء الشاسع والعميق بينها وبين المجتمع المدنى، فأوضح أنه حينما تقلصت الملكية الاقطاعية وحلت محلها الملكية الرأسمالية الخاصة، قد عجلت وعمقت فى آن واحد ذلك الانفصال بين الجانبين ـ أى المجتمع المدنى والدولة ـ بوصف الأخيرة تجسد شكلاً للتنظيم الطبقى طورته الطبقة البرجوازية بهدف حماية مصالحها وأهدافها الطبقية وكذا طبيعة البنية الطبقية القائمة.

بمعنى آخر إنه إذا كان ماركس قد أبقى على ذلك التمييز الهيجلى بين الدولة والمجتمع المدنى، فإنه قد رفض إعتبار الأولى بوصفها مجتمعاً سياسياً شمولياً، له طابعه الأخلاقى المتمايز، كما أنكر أولويتها فى سياق الحياة الاجتماعية والتاريخية ـ كما راينا وسنرى فيما بعد ـ لقد نظر ماركس باعتبار للعلاقة بينهما ولكنه قد جعل المجتمع المدنى هو فضاء الحياة السياسية ومصدراً للتغير السياسى، وجعل الدولة بوصفها الجهاز القمعى الذى يستخدم من أجل حماية وصيانة المصالح والأهداف المادية الطبقية المحددة، وأيضاً هى تلك الآلية التى تمخضت عن الظروف المادية المحددة والواقعية للمجتمع المدنى، ومن ثم فهى التعبير القانونى الرسمى لتطور ذلك المجتمع المدنى.

ولعل ذلك يدفعنا إلى مناقشة قضية جوهرية فى التناول الماركسى لمفهوم المجتمع المدنى فى علاقته بالدولة، تلك القضية التى دفعت أنجلز ليؤكد بصورة محددة أن الدولة أو النظام السياسى هى العنصر الخاضع فى حين أن المجتمع المدنى، مجال العلاقات الاقتصادية، هو العنصر الحاسم The state- the political order - is the subordinated, and civil society - the realm of economic relations- the decisive element إن هذه النقطة هى أولوية المجتمع المدنى على الدولة السياسية فى الظهور ـ أو العكس ـ إضافة إلى بعض الكتاب المفكرين الذين ذهبوا إلى أن نقطة البدء الأساسية لدى ماركس هى حالة الانفصال بين الدولة والمجتمع المدنى، إنفصال المجال السياسى عن المجال الاقتصادى، ولقد بدا ذلك بصفة خاصة فى كتاباته المتأخرة.

والحقيقة أن أولية المجتمع المدنى على الدولة السياسية هو بمثابة تفسير لأحد جوانب المشكلة، ففى العصور الوسطى الإقطاعية، قاد المجتمع المدنى ثورة سياسية تقدمية من أجل التحرر السياسى الحقيقى، حيث تحلل المجتمع الإقطاعى القديم الذى كانت فيه عناصر القوة والسيادة

المطلقتين وجوهر وروح الدولة مستقلين جميعاً عن أفراد المجتمع، فالثورة السياسية الحقيقية – التى قضت على كل مظاهر الحياة الاقطاعية السياسية والاقتصادية والإجتماعية – هى ثورة المجتمع المدنى بالأساس. ثورة اعادت الدولة وأمورها كى تصبح أموراً تهم الأفراد، موضعاً وموضوعاً للاهتمام الجماعى العام، أعادتها كى تصبح دولة حقيقية، ببساطة لقد حطمت الثورة السياسية، القناع والغطاء السياسى للمجتمع المدنى الاوربى: لقد حطمته إلى أجزائه البسيطة، الأفراد من ناحية، وعناصره الروحية والمادية من ناحية أخرى، لقد غيرت مظاهر ومجريات الحياة المدنية العامة.

ولكن ما إن اكتمل النمو السياسى الحقيقى للدولة البرجوازية الرأسمالية حتى بدأت تمارس استقلالاً وانفصالاً عن المجتمع ـ الأساس الاقتصادى ـ الذى أفرزها فى ظروف صدامية عنيفة، وأضحى الإنسان يحيا فى كنفها حياة مزدوجة : حياة أرضية earthly، وحياة سماوية Heavenly، ليس فقط على صعيد الفكر والوعى ولكن أيضاً فى إطار الواقع الاجتماعى، فهو يحيا فى إطار الدولة ـ المجتمع السياسى ـ بوصفه كائناً سياسياً وفى إطار المجتمع المدنى ككائن إجتماعى له خصوصيته، يتعامل مع الأفراد الآخرين وكأنهم مجرد وسائل، فهو مختزل ذاتياً ومجرداً إلى كونه وسيلة وألعوبة فى يد القوى الاغترابية [٢٧]. إن الدولة السياسية هى الموجه الروحى للمجتمع المدنى، تماما مثلما تكون السماء هى الموجه للارض، فهى تقف نفس موقف المواجهة من ذلك المجتمع، وتتغلب عليه وتقهر أفراده وتقمعهم دائماً فتحدد لهم أُطر الحرية المتاحة لهم. إن دور الفرد العضو فى المجتمع المدنى البرجوازى إزاء الدولة يقتصر عند حد الكلام والسفسطة المنطقية وينظر إلى وجوده داخلها على أنه وجود استثنائى ووقتى ومظهرى عارض.

لقد أدت هذه الظرفية السياسية الإجتماعية إلى حالة من الإنشطار النفسى داخل الفرد، إنشطار بين جانبه الإنسانى، وبين جانبه كمواطن فهو موزع مشتت بين حياته العامة وحياته الخاصة، حياته كمواطن وحياته كبرجوازى، فأصبح فى حالة غربة عن ذاته[٢٨]. وذهب ماركس إلى أن هذه الحالة عارضة ووقتية وسوف يتم التغلب عليها بواسطة الديمقراطية "الديمقراطية الحقيقية" True democracy، حيث لا يوجد اغتراب وانفصال بين المواطن الإنسان الفرد وبين البناء السياسى الذى يحكمه، وقد إعتقد أن التصويب العام The Universal Suffrage وتأكيد المواطن فى التصويت voting هما جوهر العملية الديمقراطية، ولكنه والحال هكذا، وإقتصار وجود الدولة عند كونها سياسية فقط فإنها تصبح المشّرع أو القوة التشريعية، وتصبح بالتالى المشاركة فيها معياراً للمشاركة السياسية ويصبح الفرد سياسياً حينما يتشارك مع الآخرين فى العملية التشريعية، ومن هنا فالمجتمع المدنى، يحاول أن يستعيض عن وجوده الخيالى بهذه

المشاركة، فيجعل من نفسه موجوداً بالفعل وليس وهمياً، فيسعى للتحول من مجتمع مدنى إلى مجتمع سياسى، ومن ثم فإن مشاركة الأفراد تحتم عليهم أن يدركوا أنفسهم كأفراد فى دولة سياسية وهو إدراك وتعريف لم يتم تحقيقه أو إختبار واقعيته وعمليته بعد. ولكن رغم صعوبة وتعقد بل واستحالة التصويت العام فى بعض الأحيان ، فإنه يعد أحد الوسائل الأساسية التى يلجأ الأفراد إليها فى المجتمع المدنى من أجل التخلص من الدولة والمجتمع المدنى البرجوازى على السواء.

ولكن ما هو السبيل إلى التخلص من هذه الوضعية السياسية والاقتصادية والإجتماعية البرجوزاية، وإنهاء عصر الدولة الرأسمالية والمجتمع – المدنى – البرجوازى على السواء. يناقش ماركس هذه القضية فى معرض حديثه عن الظروف السياسية التى عايشتها ألمانيا، فوجد أن ألمانيا لا تقل عن فرنسا فى امتلاكها لإمكانات ثورية هائلة كامنة فيها، بل إنها تتميز عن فرنسا التى كانت مكبلة بطبقة وسطى متضخمة استحوذت على مكاسب ثورتها السياسية، أن تشهد ألمانيا ثورة كالثورة السياسية على المجتمع المدنى والدولة الإقطاعية، ليس من قبيل اليوتوبيا.

ولكن ما هو السبيل إلى ذلك؟ ومن هو المؤهل لهذا العمل الثورى الطليعى التقدمى؟ إنها طبقة البروليتاريا. طبقة هى جزء من المجتمع المدنى، تبدأ فى أول الأمر بتحرير ذاتها من تسلط الدولة السياسية ثم تسعى بعد ذلك إلى تحرير المجتمع بأكمله. ويؤكد ماركس أنه ليس هناك طبقة أخرى فى المجتمع المدنى مؤهلة لهذا الدور الطليعى المهم، لكن عليها أن تمتلك الجرأة والحماسة السياسية والوعى السياسى بأهدافها ومصالحها كطبقة إجتماعية، إن عليها أن تتآخى Fraternizes وتتوحد مع identifies مع سائر الجسد الاجتماعى الآخر، فتقدم نفسها بوصفها الممثل والمدافع عن الاهتمامات والمصالح الاجتماعية العامة لهم. إن طبقة البروليتاريا تقدم نفسها بوصفها رأس وقلب المجتمع فى آن واحد(٢٩).

هكذا ذهب ماركس ، فبانتهاء الظروف المادية التى تشكل الأرضية الصلبة التى يقف عليها الجانبان ـ دولة ومجتمع مدنى ـ فإنهما فى وقت واحد سوف يتلاشيان وسوف تقوم بذلك الطبقة العاملة، حيث تستحوذ تدريجياً على مصادر القوة السياسية وتحقق ديكتاتورية البروليتاريا، وفى النهاية يتحقق الحلم الماركسى بمجتمع لا طبقى تنتفى فيه علاقات الملكية الخاصة أساس القهر والاستغلال.

وأخيراً فإن معالجة ماركس المتميزة للمجتمع المدنى، وتميزه عن الدولة والصراع التاريخى الجدلى بينهما، قد أضفت بعداً جديداً واسعاً من شأنه أن يزكى إمكانية الصراع والصدام بين المفهومين، على المستويين النظرى والعملى فمثلاً لقد دفع ذلك الكتاب المتعاطفين مع هيجل،

والذين تلوا ماركس، فى أن يتحروا الدقة فى التفسيرات الماركسية حول المفهومين، فى حين أن الماركسيين أو المتعاطفين مع الرؤية الماركسية، قد عوّلوا على ترديد الانتقادات الماركسية للفهم الهيجلى للعلاقة بين المفهومين وذلك من أجل تأسيس مساحة لأنفسهم للابتعاد عن هيجل، حتى أن هذا الجدل حول العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى قد أخذ يدب داخل المعسكر الماركسى ذاته(٣٠).

٧- لماذا اختفى المفهوم وخبا نجمه بعد ماركس ؟

فى واقع الأمر لقد أفل نجم مفهوم المجتمع المدنى منذ الفترة التى سيطرت فيها الماركسية على الفكر الاجتماعى والسياسى، فرغم أن ماركس ذاته قد استخدم المفهوم فى كتاباته الأولى - كما رأينا - بل واعتبر أن علم الاقتصاد السياسى، هو علم تشريح ودراسة المجتمع المدنى البرجوازى، إلا أن ماركس قد تمكن من تطوير كوكبة هائلة من المفاهيم التى إستطاع أن يطوعها بعد ذلك فى خدمة أهدافه النظرية والتحليلية، وعلى رأس هذه الترسانة المفاهيمية، قوى الإنتاج، علاقات الإنتاج، أسلوب أو نمط الإنتاج، البناء التحتى، البنية الفوقية، الأيديولوجيا، الوعى الطبقى، الوعى الزائف، الاغتراب، التشيؤ، فائض القيمة، كل هذه المفاهيم قد أغنت ماركس وأنجلز بصورة كبيرة عن استخدام مفهوم المجتمع المدنى بعد ذلك فى كتاباتهما.

وثمة سبب آخر، يذهب إلى أن انتشار المصطلحات والمفاهيم الماركسية لم يعد يشكل تعليلاً كافياً لذلك الأفول والإغفال اللذين أصابا المفهوم، ولقد قدم الكاتب فرنسوا رونجون Francios Rangeon فرضيات عدة لتأويل هذا الضمور، منها نقد الإشكالية من أساسها والمرور من دراسة العلاقات المعقدة بين الدولة والمجتمع المدنى إلى دراسة علاقات السلطة التى تخترق كلاً من المجتمع المدنى والسلطة، كذلك فإن ظهور مسألة "دولة القانون" والتى من شأنها أن تؤدى إلى التشكك فى مصداقية الحديث عن مجتمع غير سياسى(٣١).

٨ - ألكسيس دى توكفيل **Alexis de Tocqueville:**

عالم فرنسى نزح من فرنسا إلى أمريكا وكرّس حياته لخدمة وطنه فى مجالات القضاء والإدارة والتشريع والسياسة ومن أهم ما كتبه (الديمقراطية فى أمريكا) فى جزءين و(النظام القديم). وقد أكد توكفيل، من خلال دراسته للنظام السياسى والثورة الفرنسيين (The old rigme (1835 ، والحكومة والمجتمع الأمريكيين (Democracy in America (1840 على أن الدفاع عن نمط الدولة التى تحكم وتسيطر على المجتمع المدنى تحت مسمى حماية المصالح والاهتمامات العامة إنما له تداعيات جد خطيرة، يأتى على قائمتها نمو نمط جديد من الدولة الإستبدادية التى ينتخبها المواطنون، مؤكداً أن الصراع والخلل الاجتماعيين إنما هما ليسا من

نتاج تلك المصالح والاهتمامات الخاصة أو تعارضهما، بل لذلك النمط الجديد من إستبداد الدولة الذى أضحى الخطر الرئيسى الذى يتهدد المجتمعات والأمم الديمقراطية الحديثة(٣٢).

ويؤكد أن أسوأ ما فى هذه المجتمعات والمؤسسات السياسية الحاكمة ليس ضعفها فى مواجهة ما قد يوجد من صراع، بل ينجم عن قوة المؤسسات السياسية والتى لا قبل لأحد بمقاومتها، فليست الحرية المسرفة الغالبة على البلاد هى التى تفزعه، بقدر ما يفزعه عدم كفاية الضمانات التى يجدها الإنسان فى تلك البلاد ضد الاستبداد والطغيان.

وذهب توكفيل إلى أن ثمة عهد شهد بقوة وجود الآليات الديمقراطية التى تقاوم أوجه اللامساواة فى إمتلاك مصادر القوة والثروة، هذه الآليات أكدت ودعمت التركيز التدريجى للقوة فى يد الدولة المركزية الحاكمة تحت دعاوى ومسميات السيادة الشعبية للمواطنين وتحقيق المساواة فى المعاملة والتمويل، كل ذلك بدوره إنما يتهدد الوجود الآمن والمستقر للمجتمع المدنى، بل ويجرده من حريته، وأكد توكفيل أننا يجب أن نفزع من وصول هذه الدولة إلى حد استعباد واسترقاق المواطنين، خصوصاً إذا علمنا أن أخطاءها ومثالبها قلما يتم مراجعتها والتصدى لفحصها، كما أن التداعيات السلبية لتوجهاتها قليلاً ما يعيها ويدركها المواطنون. فهذه الجمهوريات تكثر من التقرب إلى الجمهور فتستوعبه بإدخاله فى جميع الطبقات دفعة واحدة وهذا أخطر ما يوجهه توكفيل إليها من نقد، وهو يصدق بوجه خاص على الدول الديمقراطية المنظمة على غرار الجمهوريات الأمريكية حيث سلطة الأغلبية المطلقة كل الإطلاق وليس من طاقة أحد أن يقف فى وجهها، حتى أن المرء يجد نفسه مضطراً إلى التنازل عن كل حقوقه من حيث هو مواطن، بل ويكاد ينزل عن كل صفاته، من حيث هو إنسان إن شاء أن يحيد عن الطريق الذى ترسمه له الأغلبية.

وأكد توكفيل أن الوجود الاجتماعى اليومى فى المجتمعات التى جاءت على أنقاض الحكم الأرستقراطى قد أصبح فى حالة هائجة وديناميه، لتغلغل الآليات الديمقراطية، التى أيقظت ودعمت ذلك الانتقال الراسخ لإرساء مبادئ المساواة فى توزيع القوة والملكية والمكانة فى إطار فضاءات الدولة والمجتمع المدنى على السواء، ولاحظ أن كل شئ فى المجتمع السياسى societe politque قد أصبح موضع شك وارتياب، فقدرة العواطف التقليدية والأخلاقيات المطلقة والعقائد الدينية على الاقناع قد اهتزت فى ضوء الاهتمامات والمصالح الدنيوية. فى سياق هذا العهد السياسى الديمقراطى المريب فان نجوم العقائد الأسطورية قد فقدت بريقها وهوت إلى الأرض وبريق الثقة قد أصبح دجيا وأُفق العمل والفعل السياسيين قد ضاقا وانصرفا إلى الأمور الدنيوية(٣٣).

ولا يملك الأفراد كذلك، فى المجتمع المدنى، القوة ولا يستطيعون أن يفلتوا من القبضة الحديدية للدولة، فحالتهم من الخضوع والاذعان، وضعف إمكانية التخلص منها وشكهم الدائم فى إمكانية تحقيق المساواة الاجتماعية وحماسهم المتدفق إزاء كل هذه الظرفية الذهنية والإجتماعية المتدهورة إنما يولد لديهم مزيجاً من الاحباط وخيبة الأمل، وفى الوقت نفسه حماساً زائداً للتخلص من هذه الظرفية، من خلال النضال الذى يحقق لهم المساواة. النضال الذى لا يقترن بالضرورة بحماية الحريات الإجتماعية والسياسية، فالافراد لايمكن أن يكونوا متساوين ما لم تكن أنشطتهم مقترنة بتحديد مصيرهم، وأن تكون ثمة محاولات لإدراك أن قيم الحرية والمساواة قد تتعارض مع كلتاهما الأخرى، ويقرر توكفيل أن هذه الرؤية بالذات تبدو مناسبة لتلك الحقبة المعاصرة التى استبدلت فيها قيمة التحرر من الاستبداد، بهدف تأسيس الدولة الحامية للمساواة. إن الثورة المضادة للديمقراطية تجد العديد يساعدونها ولكن دونما أن يشعروا بذلك.

ويذهب توكفيل إلى أنه كلما تزايدت حاجة الإجماع العام إلى تنظيم مركزى عام أو دولة مؤسسية، ينظر إليها بوصفها القادرة على إشباع الاحتياجات العامة، طالما كان ذلك على حساب المجتمع المدنى الذى بدوره لا يستطيع أن يتساير مع توجهات الدولة، ويؤدى ذلك أيضاً إلى أن يصبح الأفراد، وبإراداتهم العامة وبدون إجبار أو قهر، مستغرقين فى علاقات التبعية السياسية للدولة، وبالتالى تتوغل وتتغلغل فى كل مظاهر الحياة الإجتماعية ودقائقها. هنا تتراجع قوة الدفع التى طالما اكتسبتها الثورة الديمقراطية، وتتأسس حالة تتجاوز فيها الحكومة دائرة العمل السياسى وتقحم نفسها فى عمل مدنى جديد، وتجد نفسها تمارس إستبداداً غشوما لا يطاق، فتحت دعاوى المساوة الديمقراطية نجد الحكومة قد نصبت نفسها المنظم والمراقب والناصح والمعاقب والمتابع لحياة الأفراد الإجتماعية فى المجتمع المدنى، وتتصرف بوصفها حارس القوة Tutelary Power الذى عليه أن يوفر أفضل الظروف لتحقيق النظام العام والسكينة الاجتماعية، وفى ظل الظروف والاختناقات المتزايدة للمجتمع فإن الدولة يتزايد احتكارها لمجالات التشريع العام والصحة والمساعدات المالية للعاطلين عن العمل والمعوذين، وهكذا فليس من طبيعة السلطة الإستبدادية أن تكون عنيفة ولا قاسية فى عصر ديمقراطى كهذا وإنما هى ببساطة دقيقة التدخل فى كل شىء.

وإذا كانت الدولة ـ وفقاً لتوكيفل ـ تقف بصفة عامة بمثابة الحارس والوصى على حياة الأفراد فى الحياة العامة، فإنها أشد ما تكون كذلك بالنسبة للمجتمع المدنى، فهى مصدر قلق له وهى مصدر القوة المطلقة عليه أيضاً، فتحت مسمى ودعاوى حماية الثروات العامة، تدفع أفراده

للاستغراق فى تفاصيل الحياة الدقيقة وفى النهاية تحولهم إلى محض كائنات مجردة سلبية.

ويقرر توكفيل أنه مع نشأة الرأسمالية كنظام اجتماعى اقتصادى، ومع تقدم الصناعة واتساع نطاق العملية التصنيعية وإزدهار الإنتاج الصناعى وظهور طبقة إرستقراطية جديدة؛ طبقة أصحاب الأعمال والمنظمين فى مقابل العمال، ومع تطبيق مبدأ تقسيم العمل فى الصناعة وظهور وتراكم عملية الإفقار الاقتصادى والاجتماعى للعمال الصناعيين، وزيادة ضعف العامل واستغلاله، فى مقابل تقدم وإزدهار الفن الإنتاجى، يؤدى كل هذا - من وجهة نظر توكفيل - إلى تقلص المجتمع المدنى وتصنيعه The industrialization of civil society، الذى يبدأ فيه أصحاب الأعمال بمطالبة الدولة بتحسين أوضاع العمال وتطوير الخدمات والمرافق وغيرها من المشروعات الكبرى، كل تلك الجهود التى من شأنها أن تُسَهِلْ عملية تراكم الثروات لديهم فى النهاية وتزيد الاستهلاك المادى، ولكنها - أى الجهود - من ناحية أخرى تقضى على إمكانية وجود مساحة من الحياة المدنية المستقلة عن الدولة فى ظل هذه الظروف.

أمام هذه الظرفية المأزومة - الهيمنة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للدولة وتغلغلها فى كافة طرائق ومناحى الحياة - حاول توكفيل تأسيس عدة حلول تكفل تقوية التوجهات نحو المساواة من خلال الثورة الديمقراطية، وبدون أن تسمح للدولة لأن تجرد الأفراد من حريتهم وتجعلهم فى حالة سلبية، وطالما أنه لا يمكن حل أو الغاء الدولة، لأننا ما زلنا فى حاجة إليها، فالحل يكمن لديه فى توزيع القوة السياسية المستبدة إلى أيدى متنوعة، حيث إجراء انتخابات دورية ومنح سلطات مستقلة للقضاء وتقنين القوة الشرعية، كل ذلك من شأنه أن يساعد على تقليص فرص الاستبداد السياسى والإدارى الذى يحكم المجتمع المدنى.

ويؤكد توكيفل أن هذه الخطوات السابقة ما هى إلا اجراءات مساعدة إذا ما قورنت بعملية تأسيس وتنمية روابط وجمعيات مدنية Civil Associations قادرة على القيام بوظائف الضبط والمراقبة السياسية للإستبداد السلطوى للدولة علاوة على أدوار ووظائف اجتماعية جليلية.

لقد تحدث توكفيل عن تلك الجميعات المدنية عندما رأها فى الولايات المتحدة الأمريكية، وإنطلاقاً من ذلك قام بالمقارنة بين ثلاث دول هى أمريكا وانجلترا وفرنسا، من حيث وجود هذه الجمعيات ومدى قيامها بوظائفها والقائم بهذه الوظائف، ورأى أن أعظم مثال لها فى أمريكا فى حين تعثرت الظروف بها فى كل من انجلترا وفرنسا إما بسبب الإستبداد (انجلترا) أو بسبب الهيمنة الحكومية (فرنسا). لقد إستخدم توكفيل مصطلح الجمعيات فى كتابه عدة مرات متنوعة، فحينما تحدث عن أصحاب الأعمال والمنظمين ذهب إلى أنهم يشكلون جمعيات، وعندما تحدث عن العمال وجدهم يشكلون جمعيات، حتى أن قراء الصحف فى المجتمع

الأمريكى لهم جمعيات خاصه بهم، كذلك فإن الأحزاب السياسية أو الجمعيات السياسية يستفيدون أيضاً من هذه الجمعيات ، بل أن وحدات الحكم المحلى tounship هى بمثابة جمعيات ذات جذور طبيعية. لقد ذهب توكفيل إلى أن كل فئات الشعب الأمريكى على إختلاف نحلهم ومللهم يشكلون جمعيات أغلبها دائم وبعضها مؤقت.

لقد وجد توكفيل هذا الميل الشديد لدى الأمريكان لتشكيل جمعيات، وفسره بأن نضال الأمريكيين أساساً ضد نزعة اللامساواة وعزل الناس عن بعضهم البعض قد جعلهم ينشئون الجمعيات الحرة فنجحوا فى ذلك؛ أن للأمريكان ليست فقط جمعيات وشركات تجارية وصناعية، بل لديهم أيضاً جمعيات دينية وأخلاقية، جمعيات جادة وأخرى هازلة، جمعيات عامة للجميع وأخرى خاصة كل الخصوص، جمعيات ضخمة، وأخرى صغيرة كل الصغر، إنه حينما تجد فى فرنسا الحكومة على رأس كل مشروع، تجد فى إنجلترا رجلاً وجيهاً من ذوى المكانة، لا تجد فى أمريكا إلا جمعية.

إن توكفيل لم يمل أبداً من ترديد وتأكيد أن الروابط والجمعيات الإجتماعية هى التى تشكل "عين المجتمع المدنى المستقبلى القوى"، ذات التنظيم والإدارة الذاتيين، فهى بمثابة مدارس تلقِن المواطنين قيم المحافظة على الحقوق والواجبات والترابط مع الآخرين، إنها تحول كذلك دون إستبداد الأقلية بمصير الإغلبية وتأكيدها الدائم على قيم المساواة والحرية والديمقراطية.

فطن توكفيل كذلك إلى عدم ضرورة وجود تعارض بين الجمعيات الإجتماعية المدنية ومثيلتها السياسية التابعة للدولة أو المستقلة، فكلاً منهما له نشاطه، كما أكد على وجوب ألا تحرم الدولة المواطنين من تأسيس هذه الجمعيات، حتى لا تقتل فى ذلك المجتمع روح الميل إلى التجمع والتكتل(٣٤).

وأخيراً فإنه فى مقابل من ذهب من المفكرين إلى أن توكفيل فشل فى النظر بعين الاعتبار لامكانية قيام مجتمع مدنى إشتراكى لا هو محكوم بواسطة الدولة الرأسمالية أو المنظمين الصناعيين، ولا بواسطة الأسرة الابوية، فإن هناك من أكدوا تجاهل توكفيل لإمكانية قيام صراع بين هذه الجماعات الإجتماعية، وبينها وبين الحكومة من ناحية ثانية. ذلك فى حين أكد فريق ثالث من العلماء أن الفشل فى فهم ما يقصده توكفيل من الجمعيات وأهميتها فى الحياة السياسية والإجتماعية لأى مجتمع ديمقراطى، يدلل على عدم القدرة على التقييم السياسى الثاقب والناقد للأوضاع السياسية.

٩- أنطونيو جرامشى A. Gramsci:

كان جرامشى آخر الفلاسفة والمفكرين الذين أوردوا لمفهوم المجتمع المدنى مكانة كبرى

ومحورية فى بنائهم النظرى، فمن اللاحقين عليه من تعرض للمجتمع المدنى أو لبعض مؤسساته بصورة أو بأخرى ولكن تطويراً حقيقياً وأصيلاً كذلك الذى قدمه جرامشى لم يظهر إلى حيز النقاش، ناهيك عن أن المفهوم ذاته بعد جرامشى قد إنتقل من إيدى الفلاسفة ومجال الفلسفة إلى مجال العلوم الإجتماعية بصفة عامة والمشتغلين بعلمى الاجتماع والسياسة بوجه خاص.

لقد طور الفيلسوف السياسى الايطالى أنطونيو جرامشى، مفهومه عن المجتمع المدنى حينما تحدث عنه فى إطار ما أسماه (مذكرات السجن) والتى جمعها المحررون بعد ذلك تحت عنوان الدولة والمجتمع المدنى، والحقيقة لقد جاءت هذه المذكرات مضطربة متوترة تعانى قدراً كبيراً من عدم الاتساق الداخلى فىالمفاهيم التى زخرت بها، وذلك بالنظر إلى كون جرامشى قد كتبها تحت وطأة ظروف السجن والمرض، وفى أوقات مختلفة متفرقة، فلم تسنح له الفرصة لأن يعيد كتابتها فى صيغ أكثر تلاؤما وإحكاما، وقد إنعكس هذا الاضطراب على ذلك الدور المحورى والمركزى الذى أولاه جرامشى للمجتمع المدنى، باعتباره نقيضاً ومقابلاً للمجتمع السياسى، ومن ثم فإن هذا المفهوم يشمل بعضاً من اللبس والغموض بالنظر إلى قلة المحاولات التفسيرية له من قبل جرامشى[٣٥].

ويعرف جرامشى المجتمع المدنى - فى سياق حديثه عن المثقفين وتكوينهم فيقول - "أن ما يمكن أن نفعله الآن هو تحديد مستويين رئيسيين للأبنية الفوقية أحدهما هو ما يمكن أن نسميه "بالمجتمع المدنى" أى مجموع الهيئات التى توصف عادة بأنها هيئات خاصة، والمستوى الآخر هو "المجتمع السياسى" ويقابل هذين المستويين وظيفة الهيمنة Hegemony التى تمارسها الطبقة أو الجماعة الحاكمة فى المجتمع كله من جهة، ووظيفة السيطرة المباشرة Direct domination التى تمارسها من خلال مؤسسات الدولة وحكم القانون من جهة أخرى"[٣٦]، ومن ثم يعتبر جرامشى المجتمع المدنى ذلك الفضاء الذى يضم كل ما يسمى بالخاص من المنظمات كالنقابات والأحزاب السياسية والمدارس والجامعات والجمعيات الثقافية والكنائس، ووسائل الأعلام والرأى العام والحس المشترك .. الخ من جملة تلك المنظمات والهيئات التى تتجسم فى هيئة شبكة معقدة من الممارسات والعلاقات الإجتماعية بين الأفراد، كما تتمايز عن عملية الانتاج ومجال البنية الاقتصادية التحتية عموماً، كما تنفصل عن الأجهزة القمعية والقهرية[٣٧].

ولا يعتبر جرامشى المجتمع المدنى قاصراً على مجالات الصراعات والتناقضات الطبقية إنطلاقاً من تصادم الأهداف والمصالح الاقتصادية، بل يعده أيضاً ساحة للنضالات الديمقراطية والشعبية وبالأخص السياسية والثقافية والايديولوجية بين الطبقات وبعضها البعض وذلك بالنظر إلى محددات كثيرة كالنوع والسن والجيل والجماعة المحلية والاقليم .

لقد كانت الظرفية المادية، التى دفعت جرامشى لتطوير إسهاماته النظرية، هى إهتمامه بأنسب الاستراتيجيات الثورية التى يمكن بها للطبقة العمالية فى المجتمعات الديمقراطية والليبرالية –ومنها بالطبع مجتمعه الايطالى الفاشى ـ أن تعتلى قمة السلطة وأدرك أنه لا يمكن بصورة أو بأخرى أن يتحقق لها ذلك عن طريق ما أسماه جرامشى بـ"حرب الحركة" War of manoeuvre كما كان الحال فى ظل المجتمع الروسى، وأرجع ذلك إلى أن المجتمع الروسى كان يشهد دولة قوية ومجتمعا مدنيا ضعيفا وهلاميا شكلياً، وذلك فى ظل بنية إجتماعية غير ناضجة، فلم يمكن ثمة توازن بين الدولة الروسية والمجتمع المدنى فيها[٣٨].

أما فى المجتمعات الغربية، حيث قوة الدولة والمجتمع المدنى معاً، فالدولة تكون اشبه بقلعة محاطة بنظام دفاعى من الحصون والخنادق والمتاريس التى تتمثل فى المجتمع المدنى بمؤسساته، كما أنه لا يمكن إختزال الدولة إلى مجرد جهاز للقمع والقهر كما هو الحال فى الشرق، ومن ثم ـ وفقاً لجرامشى ـ فإن أنسب الاستراتيجيات للثورة واعتلاء السلطة هى حرب المواقع War of positions، فالمجتمع المدنى قد أصبح بنية بالغة التعقيد قادرة على المقاومة، مقاومة غارات العامل الاقتصادى المباشر بنتائجها المأسوية (الأزمات والكوراث التى تعترى الدولة..) فمنظماته الفوقية أشبه بمنظومات الخنادق trench system فى الحرب الحديثة[٣٩]. وسوف تكون مؤسسات المجتمع المدنى هى بمثابة المواقع التى على الطبقة، التى تبغى السلطة، أن تهيمن عليها وهذا شرط ضرورى لها قبل أن تصعد إلى سدة السلطة فى نهاية الأمر.

فعلى هذه الطبقة أولا أن تحقق هيمنتها على الطبقات الأخرى التابعة فى المجتمع فتقودها، وتظفر بقيادة أجهزة ومؤسسات الهيمنة apparatus of Hegemony (المجتمع المدنى) وذلك من خلال حرب المواقع بوصفها تجسد أنسب الاستراتيجيات التى على هذه الطبقة أن تستثمرها لخلق ثقافة وهيمنة مضادة counter Hegemony لتلك التى تخص الطبقة الحاكمة والمسيطرة . وينبغى أن تتغلغل هذه القيادة فى طرائق الحياة اليومية للجماهير وأن تتصدى لاصلاحها الفكرى والاخلاقى ثم بعد ذلك تقفز إلى الأجهزة الخاصة بالسيطرة والسلطة السياسية والقمع، فهى بذلك تكون قد وضعت الطبقة الحاكمة فى أزمة عضوية مركبة، حيث تقترن الأزمة الاقتصادية بأزمة عضوية أخلاقية سياسية وثقافية وهو فى ذلك يقول " والمعيار الآتى هو المعيار الذى يجب أن تستند إليه دراستنا أن سيادة أى جماعة إجتماعية تتجلى فى صورتين: سيطرة وهيمنة فكرية وأخلاقية، فهى تسيطر على الجماعات الإجتماعية المعادية لها والتى تميل إلى تصفيتها أو إخضاعها ولو بالقوة المسلحة ولو اقتضى الأمر ، كما تقود الجماعات الصديقة لها والمتحالفة معها، فينبغى أن تكون قد مارست الهيمنة قبل أن تظفر بسلطة الحكم، فهذا هو فى

الحقيقة أحد الشروط الرئيسية لكسب السلطة ثم تصبح بعد ذلك جماعة مسيطرة، وعندما تمارس السلطة عليها أيضاً أن تستمر فى القيادة حتى وأن كانت تقبض على زمام السلطة"(٤٠).

وعندما يتعرض جرامشى للدولة؛ التى يعتبرها ذلك المركب من الأنشطة العملية والنظرية التى تبرر بها الطبقة الحاكمة سيطرتها وتحافظ عليها بكسب رضاء من تحكمهم، فإنه يؤكد على وجوب النظر إلى الدولة بوصفها ليس فقط جهازاً للحكم فحسب بل باعتبارها جهازاً للهيمنة الخاصة Private apparatus of hegemony، فهى تُنصب نفسها بوصفها المسئولة عن المحافظة على النظام العام وإحترام القانون، فالقوة المهيمنة على التطور التاريخى هى القوى الخاصة ، أى المجتمع المدنى الذى هو أيضاً دولة وهو فى الحقيقة الدولة ذاتها، فلدى جرامشى يعتبر المجتمع المدنى يخضع للدولة المتكاملة فهو جزء لا يتجزأ منها، فالدولة المتكاملة = المجتمع السياسى + المجتمع المدنى(٤١)(*).

والحقيقة أن جرامشى قد هدف أساساً ـ وذلك تماشيا مع التقليد الماركسى ـ إلى الغاء الدولة أو المجتمع السياسى، ففى أحدى رسائله النادرة أشار إلى حتمية الغاء المجتمع السياسى وإقصاء هيمنته على المجتمع المدنى، وتأسيس ما قد أسماه "المجتمع المنظم" Regulated society، فلابد من التخلص من تلك الفضاءات المُسيطر عليها سياسيا من قبل الدولة والتى هى وحدة جدلية بين المجتمع المدنىوالمجتمع السياسى، بين الهيمنة والسيطرة، والطبقة الإجتماعية التى سوف تستطيع بدورها النجاح فى تأسيس هيمنتها وتعميمها على نطاق واسع كلى إلى الحد الذى يمكن معه الاستغناء عن جهاز القمع والسيطرة والقهر ـ الدولة ـ فإنها بذلك سوف تتمكن من تأسيس والانتقال إلى المجتمع المنظم.

وأخيراً فإن جرامشى رغم كثرة الانتقادات الموجهة إليه فيما يتعلق بالتناقضات التى تكتنف تعريفاته أحياناً ، الا أن ما قدمه فى هذا الإطار يعتبر إبداعاً وتطويرا لكل التراث الماركسى بشأن مفهوم المجتمع المدنى، الذى لا ينتمى إلى اللحظة البنائية التحتية بل إلى البنية الفوقية العليا، بالإضافة إلى هذا فإن جرامشى نفسه وما قدمه من إسهام نظرى رائع، لم يأخذ بعد حقه من الدراسة ولا يزال قابلاً لاعادة الاكتشاف والتفسير(٤٢).

ثانياً: الانبعاثة المعاصرة للمجتمع المدنى :

على الرغم مما ذهب إليه البعض من أن جوهر مفهوم المجتمع المدنى هو تقريباً واحد لم يتغير منذ ان إستخدمه منظرو العِقد الاجتماعى وحتى هيجل وماركس ودى توكفيل وجرامشى وأن كل ما فعله مستخدمو المفهوم من المحْدَثين هو تنقيته أو توسيع نطاقه ومظاهره فى المجتمعات

المعقدة المعاصرة. إلا أن ذلك لا يمنع من القول بأن المفهوم ذاته بعد جرامشى قد شهد إنتكاسه وانحسر تداوله واستخدامه من الأوساط الأكاديمية والعلمية، ثم ما لبث أن عاد بقوة إلى الظهور فى أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات. وسوف نحاول فى إيجاز سريع عرض ما يدور على المسرح الاكاديمى العالمى بشأن عودة إنبعاثة المفهوم والمبررات التى تساق فى سبيل تبرير ذلك.

وعندما نستعرض المراحل التاريخية التى مر بها مفهوم المجتمع المدنى، كما ظهرت إرهاصاته نكون قد مررنا بما أسماه[٤٣] عالم السياسة الأمريكى، صموئيل هانتنجتون S. Huntington الموجتين الأولى والثانية من موجات الديمقراطية العالمية، فالموجة الأولى Frist wave - كما حددها - تكمن جذورها فى الثورتين الفرنسية والأمريكية وما صاحبهما من تبلور مؤسسات ديمقراطية خاصة بهما بعد فترة من الزمن (ق١٩) ولقد انتشرت هذه الموجة من الولايات المتحدة وفرنسا إلى سائر الدول الاوربية الأخرى حيث بريطانيا وإيطاليا ثم ايرلندا وإيسلندا وبعض دول امريكا اللاتينية كالأرجنتين وشيلى وقد وصلت هذه الدول إلى ثلاثين دولة. والموجة الثانية والتى بدأت فى منتصف أربعينيات القرن العشرين وانتهت فى أوائل الستينيات منه، شملت بعض الدول مثل ألمانيا الغربية وإيطاليا والنمسا واليابان وكوريا والأرجنتين وكولومبيا وبيرو وفنزويلا وبعض الدول الإفريقية. ثم أخيراً الموجة الديمقراطية الثالثة والتى بدأت، كما حددها، فى منتصف السبعينيات (١٩٧٤) وشملت انهيار النظم الدكتاتورية الشيوعية بدأ بالبرتغال (١٩٧٤) ونهاية بالاتحاد السوفيتى (١٩٨٩).

فى خضم هذه التحولات الثورية الديمقراطية الأخيرة عاد مفهوم المجتمع المدنى إلى الظهور بعد معاناة طويلة تحت نير ووطأة الاستبداد الشيوعى، حيث شهدت الدول الشيوعية تحولات ديمقراطية بعضها جاء بطريق التمرد الشعبى والحرب الأهلية المطولة (نيكاراجوا)، والبعض الآخر بالاضطرابات الثورية (البرتغال ورومانيا) والبعض الثالث والاخير اتبعت النهج الديمقراطى حيث المفاوضات والتسوية والاتفاق، وظهرت مؤسسات المجتمع المدنى بوصفها الفاعل الاجتماعى الجديد النشط الذى قاد عملية التحرر من الاستبداد، ففى بولندا نجد (حركة تضامن العمالية) وفى تشيكوسلوفاكيا نجد (المنتدى المدنى) وفى ألمانيا الشرقية نجد (المنتدى الجديد)، ببساطة لقد اعتبرت الشيوعية فشلاً ذريعاً[٤٤].

وتجدر الإشارة هنا إلى أهم أسباب ومبررات تلك **الانتعاشة المعاصرة للمجتمع المدنى :**

(١) أولهما ما سبقت الإشارة إليه من الانهيارات والاضطرابات التى شهدتها أوروبا الشرقية بصفة عامة والاتحاد السوفيتى فى أحداث نوفمبر ١٩٨٩ بوجه خاص، فهذه المجتمعات قد عطلت المسيرة التاريخية لمجتمعاتها المدنية ففرضت عليها قيوداً وتدخلت فى شئونها

وأن كانت لم تدمرها تماماً، الأمر الذى جعلها حية منتظرة لتلك اللحظة التاريخية التى إنهار فيها الاستبداد الشيوعى، وجاهزةً لأن تتحرر من آسار الطوق الحديدية السياسية، ومن ثم فصحوة المجتمع المدنى العالمى المعاصر تعود إلى تلك الانتفاضة العالمية التى قادتها العديد من المنظمات والجمعيات الخارجة عن سلطة الدولة والحزب والتى هدفت أساساً لايجاد مساحة إستقلال عن ديكتاتورية الحزب، أتاحت لهم الدعوة إلى حرية التعبير والفكر والوعى والممارسة السياسية، وأن تؤسس واحات خصبة للنقاش وسط صحراء الديكتاتورية الشيوعية(٤٥).

(٢) ثانيهما ما ذهب إليه البعض حول تأثير الحركة التى قادها بعض المثقفين الأوربيين فى العصر الحديث والتى رأوا فيها أن ثمة جوانب سلبية عديدة إنطوت عليها الحضارة الأوربية الرأسمالية وتشبعت بها الأنظمة السياسية الليبرالية القائمة، وتركزت مجمل أفكار الحركة حول الخوف من الثقة الزائدة فى القوة البشرية، ومن الايمان المفرط بأن الحل الوحيد لكافة المشاكل الإنسانية يكمن فى القوة الاقتصادية وحدها، وأن النمو الاقتصادى اللامحدود لهو كفيل بحل تلك المشكلات، كما رأى هؤلاء المثقفين أن العالم المعاصر يسعى حثيثاً فى طريق الشقاء، وأن الليبرالية السياسية الأوربية قد أضحت موضع التهديد إذا ما تم الافراط فى هذه الاعتقادات وفى القدرة السحرية للتكنولوجيا وفى كفاءة الدولة القومية، ولقد لخصت عملية القاء القنبلة الذرية على البلدان اليابانية هذه الثقة الخطيرة، لقد دفعت هذه الوضعية أحد الكتاب ـ البرت كاميوس Albert Camus ـ لأن يقرر "لقد وصلت حضارتنا التكنولوجية تماما إلى أعظم درجات الوحشية والبربرية" ومن ثم فإن إعادة بعث وطرح المجتمع المدنى بما ينطوى عليه من قيم التسامح والرضا والاختيار والتعاون يعد أحد الحلول الجوهرية لهذه المشكلة العضوية(٤٦).

(٣) ثالث هذه المبررات يكشف عنه ذلك الجدل النظرى الدائر بين أنصار النظريتين السياسيتين، النظرية الرأسمالية الليبرالية، والنظرية الماركسية، ورؤية كلاهما للنظام الاجتماعى والسياسى القائم، وما ينبغى أن يكون، ثم رؤية كلاهما للآخر، وتفنيده للأسس والمبادئ التى يقوم عليها. حيث لعبت هذه الجدالات النظرية، وما تمخض عنها، دوراً محورياً فى تدعيم الانبعاثة المعاصرة للمجتمع المدنى على صعيدى الفكر والممارسة.

فالنظرية الماركسية ترى أن مفهوم المجتمع المدنى إنما ينطوى على قدر كبير من الغموض، وله القدرة على تكويم lumping العديد من الاشياء المتنوعة والمتناثرة بعضها مع بعض، بدءاً من

الأسرة المعيشية، ومروراً بالجمعيات التطوعية، والاتحادات التجارية الحرة، وقوى وعلاقات والبيات السوق، ثم في النهاية المشروعات الرأسمالية الكبرى، بل حتى النسق الاقتصادى الرأسمالى بأكمله. كذلك فإن مفهوم المجتمع المدنى يخفى البناء الكلى للقهر والقمع الراسماليين، وأنه إذا كان ينطوى على قيم ومقومات الجمعية والتعددية والتنافس، فإنه لا يتحدث كثيراً ولا يكشف عن الهيراركية والتراتبية والسيطرة والاستغلال، فلا يفصح عن الوحدة المنظَمة التى تربط الأجزاء بالكل الرأسمالى الذى له القدرة على الاختراق والتغلغل والتمدد داخل كل مظهر من مظاهر الحياة الإجتماعية. أن النظام الرأسمالى إذا كان قد منح أشكالاً من الحرية الهامشية الهشة، فإنه قد عنى أيضاً اشكالاً جديدة من السيطرة والقهر ، تمتعت بهما الدولة التى إستقرت على الملكية الخاصة والاستغلال الطبقى، وحتمية وقوى وآليات السوق(٤٧).

كما يرى الماركسيون أن الرؤى الليبرالية الجديدة المدافعة عن المجتمع المدنى، قد إنساقت إلى إسباغ الطابع المؤسسى والليبرالى الحر على الدولة والمجتمع المدنى على السواء. كما أنها اسرفت فى الحديث عن إستقلالية هذا المجتمع التى توجد فقط بالأسم، حيث عادة ما يتم إنكار العلاقة الواقعية بين الدولة والمجتمع المدنى، ويغلف ذلك نسقا شاملاً وقويا من اللامساواة الاجتماعية. ويضيف أنصار هذا الرأى - أى الماركسيين - أننا إذا افترضنا إستقلالية المجتمع المدنى عن الدولة، فما هى إذن أسس وأبعاد اعتماد المواطنين على الدولة؟ وكيف يمكن حماية وصيانة ضمانات الشرعية أن لم يكن بواسطة الدولة، وكيف يمكن ضمان حيادية الدولة إزاء إستقلال مؤسسات المجتمع المدنى ومنظماته؟ أن الليبرالية كثيراً ما تتعثر فى الإجابة على هذه التساؤلات(٤٨).

ويرى الماركسيون كذلك أن الليبراليين قد فشلوا فى إعطاء أهمية مساوية للطرق التى بواسطتها يمكن لبعض مؤسسات المجتمع المدنى أن تكون مقيداً ومحداً للحرية الفردية، ناهيك عن أن المؤسسات الحكومية البيروقراطية - فى ظل النظم الليبرالية الراسمالية - تستأثر بسلطة صناعة القرار، كما أن وسائل الاعلام والاعلان توجه الأفراد بصورة متزايدة وتدفعهم نحو قبول وتبنى التصورات والتوجهات التى تبثها لهم. وفى ظل قيود هذا المجتمع فإن الحريات السياسية والمدنية تصبح ممكنة ولكنها خالية تماماً من أى معنى وروح للمشاركة الديمقراطية الحقيقية(٤٩).

وأخيراً يرى الماركسيون أننا مازلنا بحاجة إلى معرفة حقيقة ما يزعمه المدافعون الليبراليون عن المجتمع المدنى، حول قدرتهم على الفصل بين الحرية والاستقلال عن السوق وآلياته القمعية، وكيف سيستطيعون تشغيل السوق بوصفه مجالاً مشجعاً على تحقيق الكفاءة والانتاجية العالية دونما أن يضطروا إلى فرضه كنظام أو نمط من أنماط الضبط الاجتماعى، وما هو ثمن

الديمقراطية الذى سوف يدفعه أولئك الذين يكتوون بنيران السوق وعملية فرض نمطه وعلاقاته وآلياته Marketization، عندما يقررون مقاومة البطالة التى سوف يصابون بها. ببساطة يرى الماركسيون أن قهر المجتمع المدنى الغربى إنما يقبض بيد من حديد على الحياة الرأسمالية الغربية على النحو الذى عليه الوضع فى‌الشرق وأن هذا النسق القمعى المحكم إنما يحتاج أيضاً إلى تغيير بفعل جماهيرى[٥٠].

أما **أنصار النظرية الليبرالية** فيرون أن الماركسية حينما ذهبت بتحليلها ضيق الأفق إلى إعتبار الصراع بين الطبقات الاجتماعية إنما يحتدم حينما يسعى كل الأفراد إلى المحافظة على شروط استمرارهم الانتاجى والاجتماعى، فإن ذلك كله لا يعتبر إلا جزءًا من المجتمع المدنى، فلا تستوعبه هذه الصراعات، فهو مأهول بالتجمعات الاجتماعية الأخرى، وأنها ـ أى الماركسية ـ بذلك قد فشلت فى فهم وإدراك تنوع أنماط الصراعات التحررية التى يشهدها ذلك المجتمع ، ليست فقط لاعتبارات الطبقة بل لأخرى مثل النوع والسلالة أو لأسباب أخرى مثل مناهضة التسليح وغيره، أى أنه لا يمكن اختزال الصراع من أجل التحرر إلى نمط واحد فقط وهو الصراع الطبقى.

كذلك فقد فشلت الماركسية فى إدراك تنوع الأنماط المؤسسية فى ساحة المجتمع المدنى، تلك الساحة التى يمكن أن تتعايش فيها كافة أساليب الحياة ومختلف الايديولوجيات، وجُماع التطلعات المشروعة فى شكل سلمى، كما أنه لا يجب أن تسعى الأشكال الاشتراكية لطمس الاختلافات والتمايزات بين الدولة والمجتمع المدنى، بل يجب صياغة هذه الاختلافات والعمل على إيضاحها فى شكل متبلور، إذا كانت تهدف لتحقيق الحرية والمساواة[٥١].

كذلك فإن سعْى النظرية الاشتراكية، خاصة الماركسية، لإلغاء شبكة علاقات الملكية الخاصة عن طريق رسم أنسب الاستراتيجيات لتنظيم الطبقة العاملة صفوفها كى تستولى على القوة السياسية، وتحقق دكتاتورية البروليتاريا سواء بطريق الثورة أو الإصلاح أو الجمع بين كليهما، واستخدام الدولة لتغيير المجتمع المدنى الرأسمالى، كل ذلك قد أفضى فى النهاية إلى تآكل المجتمع المدنى الذى كان قائماً فى القرن التاسع عشر الاوربى، وبالتالى المركزية العامة للنظم الاقتصادية والسياسية والايديولوجية، فى ظل هيراركية تراتبية واحدة، حتى اعترتها الازمة النهائية فى ثمانينيات القرن العشرين[٥٢].

ومن ثم فقد تمخض الجدل المعاصر بين **أنصار النظريتين** عن ظهور **وليد جنينى ثالث** يقدم نفسه ليس كبديل لهما وإنما يجمع بين أفضل ما ينطويان عليه من مزايا، ثم يتلافى أوجه القصور التى تكتنف كلاهما على السواء. لقد طرح هؤلاء المفكرون ـ خاصة الليبراليين منهم ـ تساؤلاً

مؤداه ما هى أفضل الظروف الإجتماعية والسياسية التى تكفل الحياة الاجتماعية والسياسية الجيدة The good life للمواطنين، ما هى أفضل الأشكال المؤسسية التى يجب تأسيسها والحفاظ عليها. يتم طرح ذلك التساؤل فى خضم أوجه الخلل أو القصور الذى تنطوى عليه النظريتان.

أن ما يقدمه المجتمع المدنى من اجابة على هذه التساؤلات إنما يتضمن رفضاً جزئياً للنموذجين ثم توفيقا جزئياً لكليهما أيضاً، فوفقا لهذه الرؤية تعتبر الحياة الاجتماعية الجيدة هى تلك التى يتم انجازها متجسدة فى المجتمع المدنى بوصفه فضاء التجزؤ والانقسام والصراع، Fragmentation ولكنه أيضاً ساحة للتماسك والتضامن الحقيقى والأصيل بيننا بوصفنا كائنات اجتماعية، ونعبر أفضل تعبير عن حالة الاجتماع الإنسانى المُثلى، فالدفاع عن المجتمع المدنى هو دفاع عن قيمتين أساسيتين لا تتجزأن: هما الحياة الجمعية associational life، والحرية الفردية، فكل فرد له الحق فى أن يدخل أو يترك آية رابطة من الروابط المختلفة(٥٣).

أن المدافعين عن المجتمع المدنى لديهم رؤية أكثر واقعية لكل من النظامين السياسي والاقتصادى، فهما يتوافقان مع الصراع الذى يأتى فى صورة التقسيم السياسى political division والتنافس الاقتصادى، كما أن الحرية الفردية والجمعية توفر بدورها غطاءً من الشرعية لشبكة علاقات السوق حينما يكون تشاركيا paticipatory ومن ثم يكون السوق أنسب التكوينات الاقتصادية الإجتماعية ملائمةً لنظرية المجتمع المدنى.

وإذا كان الافراد، فى ظل دولة الرفاة المعاصرة لا تقدم لهم السياسة العديد من الفرص لتقرير مصيرهم - وفقاً لما ذهب إليه كل من روسو وأنصار الرؤية الكلاسيكية الليبرالية - فهم لا يملكون إعطاء أنفسهم حق سن القوانين التى يخضعون لها ويتلقون الخدمات المدنية المقدمة إليهم سواء كانت سيئة أو جيدة، فإنه فى إطار شبكة الحياة الجمعية فى المجتمع المدنى يمكنهم صنع قرارات عديدة صغيرة ويعيدون تشكيل الأمور والمصائر الواسعة النطاق والخاصة بالاقتصاد والدولة، بمعنى آخر فإنه فى ظل النسق الذى يتسم بالطابع الاختيارى الديمقراطى العام سوف يكون المجال رحباً واسعاً أمام مساواة جديدة ومزيد من الحرية الحقيقية(٥٤).

أنه فى مواجهة فشل النظريتين الليبرالية والماركسية لأن تؤسسا سياسات ديمقراطية حية منتعشة، فإن المقاومة قد أفصحت بدورها عن نموذج سياسى جديد، هو ذلك الذى لم يكف عن طرح إمكانات وجود حركة راديكالية سياسية ورفضه للاستسلام لبناءات التحديث المعوقة، حتى لو أقلع عن فكرة التغيير الكلى للمجتمع أو التجاوز الراديكالى للتحديث، أن سياسات المجتمع المدنى الثورية هى مجالات مفعمة بالحيوية والنشاط فيما يتعلق بالسياسات البديلة، فهى سياسات إنتقاد تشير إلى ذلك التناقض الكائن بين الفكر والممارسة، أنها ليست إنتقادية عشوائية،

بل تدعو إلى تبنى أفكار جديدة وأنماط حديثة من القوة التفويضية المعارضة البناءة الايجابية، على أن يكون ذلك فى كنف الدولة، بل أن المجتمع المدنى الديمقراطى إن لم يؤسس فى كنف الدولة، فإنه أيضاً لن يؤَسَسْ بعيداً عن كنف الدولة، فهى ذات دور حيوى وإطار محايد، فهى فقط نسق مساعد Support system وإطار موجه directive agency، أنه – وفقا لهذا الرأى– علينا أن نثقب أو نحفر تجويفاً to hollow out فى قلب الدولة المركزية من أجل تأسيس مساحة متسعة للحكم الذاتى المحلى والاستقلال الجمعى(٥٥).

خاتمة: المجتمع المدنى فى العالم العربى. ملاحظات أولية:

فى الحقيقة لم تكن المجتمعات العربية بمعزل عن هذه التيارات العالمية وهذا الجدل العالمى المعاصر الدائر حول الصحوة المفهومية المعاصرة للمجتمع المدنى، فإذا كانت الموجة الثالثة من موجات التحول الديمقراطى Democratization فى العالم قد حملت فى رحمها عودة المجتمع المدنى مرة أخرى إلى الحياة السياسية والإجتماعية وحقل الصراع الايديولوجى على الصعيدين المحلى والعالمى، فإن المجتمعات العربية كانت جزءا لا يتجزأ من هذا الكل العالمى الذى يُسيّرَهُ تيار يدفع إلى خلق ما يسمى "بالمجتمع المدنى الكونى" Uinversal أو العالمى(٥٦). فإنطلاقاً من كوننا نعيش فى جيرة عالمية واحدة وأصبحنا جيرانا فى عالم واحد مشترك المقدرات والمصير، فلابد إذن من ثمة مجتمع مدنى كونى عالمى يتبنى حقوق الإنسان والحريات العامة فى العالم ويشيع الظرفية السياسية والاقتصادية والإجتماعية والثقافية الملائمة للتحول الليبرالى والديمقراطى فى العالم أجمع، خاصة عقب إنهيار وتفكك الكتلة الاشتراكية وتراجع المد الشيوعى.

ولعل ذلك يتخذ تمظهرات متباينة أهمها دعم المنظمات الوسيطة والجمعيات التطوعية الخاصة، التى تراهن عليها القوى العالمية بوصفها الجواد الرابح فى دفع عملية التنمية الإجتماعية والاقتصادية فى إطار مجتمعاتها ـ خاصة النامية فى دول العالم الثالث.

ومن ثم فإن كما وكيفا من هذه المساعدات التى تمنحها المؤسسات الدولية المالية (صندوق النقد الدولى ـ البنك الدولى) والحكومات الرأسمالية المسيطرة عليها والمانحة Donners لبعض القروض والمساعدات بصورة أخرى فى ذات الوقت، تقصد هذه المنظمات بالأساس(٥٧) على أن ذلك بدوره لا يخلو من أهداف ومبررات ايديولوجية وسياسية تكمن فيها ولا تخلو منها هذه المساعدات، ويأتى على رأس قائمة هذه البواعث السياسية دفع عملية التحول الليبرالى وإعمال آليات السوق الرأسمالية(*).

المجتمع العربى إذن لم يكن بعيداً عن، بل متضمنا فى إطار هذه الصحوة العالمية، فقد أثير

المفهوم فيه فى أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، وشرع علماء السياسة والاجتماع فى دراسة المفهوم وتبيان جذوره التاريخية، كما عُقدت الندوات والمؤتمرات حول(**) المفهوم والمؤسسات والتنظيمات ودورها فى عملية التحول الديمقراطى بالاضافة إلى ظهور بعض الدرويات العلمية المتخصصة فى رصد تحولات المجتمع المدنى العربى(***).

والحقيقة أن ثمة غضاضة تنتاب الباحث عندما يتعرض لتلك المقتربات البحثية والمقاربات التحديثية للمفهوم والتى اعتاد الباحثون العرب - باستثناء قلة منهم - على نهجها وهم بصدد التأريخ للمجتمع المدنى ليس على مستوى المفهوم بل على مستوى المؤسسات والممارسات والصفات والقيم التى ينطوى عليها المجتمع المدنى فهذه المقتربات إنما تضع الباحث العربى فى تاريخ المجتمع المدنى - فى إطار مجتمعنا العربى الإسلامى - فى حرج منهجى لا يحسد عليه، وتضيع عليه الفرصة فى البحث فى أصول المجتمع المدنى فى إطار التراث الإسلامى، والتى لو صحت دراستها بدقة وموضوعية وعمق لاضطررنا إلى مراجعة الكثير من المقولات التى نرددها عن إقتصار خبرة المجتمع المدنى على التجربة الغربية الاوربية وحدها دون غيرها(٥٨).

ولقد إنقسم العلماء والباحثون العرب حيال هذه الاشكالية - فى تصورنا - إلى فريقين أساسيين:

أولهما: ويرى أن المجتمع العربى لم يكن ليشهد صورة من صور المجتمع المدنى القاصرة على الخبرة الاوربية الغربية بالتحولات الثورية والإجتماعية فى القرنين السابع والثامن عشر، تلك التى أنجبت الديمقراطية الاصيلة التى نفتقدها على صعيد المجتمعات العربية جميعاً، تلك التى شهدت وتشهد تراكماً ضعيفاً على مستوى العمل الاجتماعى بشقيه المادى والروحى، وأن هذا التراكم على ضعفه غير قابل للبقاء والتطوير إما بسبب القطع الخارجى (الاستعمار - الإمبريالية) أو بسبب النخب الحاكمة فى الداخل، التى تتميز بعدم الاستقرار وبكونها برانية وطارئة فهى غير مندمجة بالكيان الاجتماعى وليست تعبيراً حراً عن قواه ومراكزه الأساسية مما أفضى إلى تغيرها الدائم المقرون بإلغاء كل مكاسب تحققها النخب السابقة عليها (كما كان الحال فى الحقبتين الناصرية ثم الساداتية) (٥٩). الأمر الذى يؤدى إلى حالات متعددة من إعادة التأسيس.

وبالتالى فمن الصعب قيام مجتمع مدنى عربى على النحو الموجود فى النسق الغربى، حيث لا يمكن قيام مجتمع مدنى فى ظل جو غير ديمقراطى أو باسلوب غير ديمقراطى، ولا يمكن قيام ديمقراطية فى مجتمع غير مدنى فهما سويا متلازمان

مرتبطان ببعضهما إلى حد كبير .

كما يعد من المستحيل قيام مجتمع مدنى عربى فى ظل الاوضاع الاقتصادية والإجتماعية والثقافية السائدة فى المجتمعات العربية الآن، تلك الاوضاع التى تتميز بغياب مؤسسات مجتمع مدنى عاجزة عن التوسع والانتشار(٦٠).

وثانيهما : يؤكد على أن مجتمعنا العربى الإسلامى كان قد عرف تاريخيا مجتمعا مدنيا لعله فى بعض كياناته وجوانبه يعد أكثر إتساعاً وتنوعاً وشمولاً وتسامحا مما هو عليه الآن فى المجتمع العربى المعاصر، فقد شهد الأول تكوينات وروابط هى ذاتها ما نسميها الآن بالمجتمع المدنى، فالظواهر قد وُجدت قبل وجود المسميات وظهورها(٦١).

فقد ورد ذكر المفهوم عند كل من الفارابى وابن خلدون، خاصة الأخير الذى تحدث عن (أهل الدولة) فى مقابل (أهل العصبية)، أى أهل الحكم والسياسية فى مقابل أهل الحرف والصنائع والطوائف والفرق، كما ميز بين (السياسة المدنية) و(السياسة الحكومية) أى بين اهتمام الأفراد بشئونهم الخاصة وآمورهم الحياتية اليومية فى تواز مع الاستغناء عن الحكام (أهل الحكم) الذين يديرون الحكم بالاستناد إلى شرعية ومرجعية منزلة.

كما تحدث ابن خلدون عن (الدولة المستجدة) مقارنة (بالدولة المستقرة) مشيراً إلى أشكال من العمل الايديولوجى فى المجتمع المدنى (أو الاجتماع الإنسانى) فالدولة المستجدة لايمكنها تعويض الدولة المستقرة إلا إذا قامت بعمل دعائى من أجل نشر هيمنتها أو إذا قامت (بالمطاولة) حسب تعبيره [فبنو مرين طاولوا الموحدين ثلاثين سنة ثم حاربوهم ثلاثين سنة] والمطاولة هنا تعادل ما قصده "جرامشى" بعد ذلك "بالهيمنة الايديولوجية" Hegemony التى تسبق الحرب أو الثورة كعمل مادى، فوفقا لابن خلدون ، كانت الانظمة السياسية ورجال السياسة تبعث دعاتها إلى أقاصى البلاد مشرقاً ومغرباً لهذا الغرض الدعوى، الذى كان يتطلب بدوره قيام وتطوير مؤسسات أيديولوجية سياسية بدءا من السقيفة إلى الخطب على المنابر(٦٢).

ومن ثم فما قد وجد تاريخياً فى إطار المجتمع العربى هو ذلك المجتمع (الأهلى) لوصف مظاهر تلك العلاقة بين البشر الذين ينتجون أنماطاً من العمل والنشاط الاقتصادى والانتاجى والتبادلى والسياسى والثقافى والاجتماعى، وبين الدولة بكونها هيئة حاكمة ومنظمة وضابطة لايقاع علاقات البشر فى المجتمع، أن ذلك يوازى ويقارب إلى حد كبير مفهوم المجتمع المدنى فى لباسه وصورته الحديثة، ومن حيث دلالة استقلاليته عن الدولة عبر مؤسسات ومنظمات مستقلة أو شبه مستقلة أو وسيطة(٦٣).

تلك المؤسسات والتنظيمات، الموازية لتنظيمات الدولة، والتى تَرَكَزَ من خلالها النشاط المدنى

بشكل أساسى فى الإنتاج الحرفى والتجارة، وإنتظم فى الاصناف والتى هى عبارة عن تنظيمات إجتماعية تراتبية متماسكة، كل تنظيم فيها يعبر عن أهل حرفة من الحرف وكل تنظيم (صنف) أو (طائفة) ذات تراتبية قوية كتلك التى شهدتها الطرق الصوفية بداية من المريد (المبتدئ) إلى شيخ الطائفة الذى كان يعين بالاجماع لخلقه وتدينه وكان عليه أن يهتم بأمور الطائفة وشئون أبنائها والنظر فى شكواهم ورفعها إلى القاضى.

كل تلك التنظيمات الوسيطة كانت تقوم بوظائف أهلية عديدة بمعزل عن السلطات والهيئات الحاكمة فى الدولة الاسلامية، الأمر كان لا يخلو كذلك من قيام هذه التنظيمات ببعض الحركات الإجتماعية سواء المنفصلة أو مع عامة الشعب مثل حركات : "العَّيارين والشطّار وتنظيمات الفتوة" فى العصور العباسية، كلها كانت حركات إجتماعية سواء ايضاً بالاتفاق مع السلطة الحاكمة أو بمعزل عنها وفى مواجهتها من خلال الاحتجاج والرفض، كما أنها فى كل الأحوال ايضاً كانت تعبيراً سياسياً مستقلاً عن الهيئة الحاكمة ومؤسساتها.

كانت هناك، اضافة إلى ذلك، الاوقاف ومؤسسات البر والخير التى تثبت أن المجتمع العربى كان ذاخراً بالمؤسسات (التى نسميها الآن بالجمعيات الأهلية) والتى أمدت الافراد بالنفع العام، فقد كانت هناك المساجد والحوانيت والخانات ودور العلم والمدارس والمستشفيات والاوقاف على المقابر، والاوقاف للقرض الحسن، وأوقاف البيوت الخاصة بالفقراء واليتامى والمعاقين والمجذومين، وكانت هناك السقايات والمطاعم الشعبية التى يفرق فيها الطعام للفقراء والمحتاجين، ووقف الآبار لسقاية المسافرين والزورع والماشية، ووقف عقارات وأراض زراعية يصرف منها على المجاهدين أو يصرف من ريعها - فى حالة عجز الدولة - لاصلاح القناطر والجسور، كما كان هناك الكثير من الاوقاف للصرف على اللقطاء واليتامى والمعدمين والعميان، بل كان هناك وقف حُبِسَ ريعه لتزويج الشباب غير القادرين(٦٤).

ومن ثم - ووفقاً لهذا الرأى - فإن المجتمع المدنى الاهلى كان متجذرا وموجوداً بكثافة فى إطار المجتمع العربى الاسلامى التاريخى، وأن ما أصابه من فترات انقطاع كان بفعل العوامل الداخلية (الأنظمة الحاكمة الشمولية) أو الخارجية (الاستعمار والإمبريالية).

مراجع الفصل الثانى

(١) سعيد بن سعيد العلوى : نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدنى فى الفكر الغربى الحديث، (فى) : مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، ص ص ٤٧-٦٤.

- (2) Gebru Mersha: Op.cit.

(٣) سعيد بن سعيد العلوى: ص ص ٤٢-٤٥، ص ص ٥٥-٥٨.

(٤) محمود عودة : علم الاجتماع بين الرومانسية والراديكالية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٦، ص ص٦-١٥.

(5) George Ritzar: Sociological Theory, Macgrow- Hill publishing, International Edition, second edition, sociology series, New York, 1988, pp.7-8.

(6) Ernest Barker (ed.): Social contract: essays by Lock, Hume, Rousse, A galoxy book, Oxfrod University Press, New York, 1962,.pp.3-193.

- (7) Thomas Hobbes : Leviathan, introduced by : Herbert W. Schneider, parts one and two, The Bobbs - Merrill Company, inc. indianapolis, New York, 1958, esp. pp.93-104, pp. 119-122.

(٨) جون لوك: فى الحكم المدنى، ترجمه إلى العربية ماجد فخرى، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٥٩، ص ١٨٥-١٨٩، ص ص ٢٤٤-٢٤٥.

(٩) جان جاك روسو: العقد الاجتماعى . مبادئ الحقوق السياسية، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤، ص ص ١٦-١٧، ص ص ٤٥-٤٩.

(10) John Keane : Despotism and Democracy, (In) :J. Keane Op.cit., pp. 35-36.

(11) Adams Ferguson (1723-1816) : An essay on the history of civil society, Transaction Book, New Jersy,p1-15,25, 43-62,65-70.

(12) Thomas Paine : The rights of Man, introudced by : G. Jholyoake, J.M. Dent & sons, L.T.D., London, New York, 1906, pp.9-138.

(13) G.W.F. Hegel : Philosophy of (Right) 1821, translated by : T.M. Knox, Claredon Press, Oxford, 1962, p.145, 183, 257.

(14) Z.A. Pelczynski : The significance of Hegel's separation of the state and civil society, (in) : Z.A. Pelczynski (ed.,) : The state and civil society, studies in Hegel's political philosophy, Cambridge Press, London , 1984, pp.1-13.

(15) K.R. Popper : The open society and its enemies, the high tide of prophency : Hegel and Marx, and the aftermath, volume II, Routledge & Kegan Paul, London, 1966, p.50, 51, 75.

(١٦) عبد القادر الزغل: مفهوم المجتمع المدنى والتحول نحو التعددية الحزبية (فى) : مركز البحوث العربية : قضايا المجتمع المدنى العربى فى ضوء اطروحات جرامشى، مرجع سابق، ص ص ٤٠ - ٥٩.

(١٧) عبد الباقى الهرماسى : المجتمع المدنى والدولة فى الممارسة السياسية الغربية من القرن التاسع عشر إلى اليوم : دراسة مقارنة (فى) : مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، ص ص ٩٢-٩٣.

(١٨) مصطفى كامل السيد: مفهوم المجتمع المدنى والتحولات العالمية ودراسات العلوم السياسية، مرجع سابق، ص ١٢.

(19) Shalomo Auinerl : Hegel's theory of the modern state. (In) :Z.A. Pelczynski (ed.,) : The state and civil society, studies in Hegel's political philosophy, Op.Cit., 68-81.

(20) Z.A. Pelczynski : Hegel's political philosophy : problems and prospectives, A collection of new essays, (ed.,), Cambridge Unviersity Press, 1971, pp.1-28.

(21) Talcot Parsons : The structure of social action, Mac-Graw Hill Press, New York, 1937, pp.330-338.

(٢٢) على ليلة : النظرية الإجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، "حوار الإنساق الكلاسيكية" دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩١، ص ص ٣١٢-٣١٣.

(23) Karl Marx : Selected writings, editied by : David Mclellan, Oxford University Press, 1977. p.26-28.

(24) C.A. Pelczynski : The significance of Hegel..., Op.cit., pp.1-12.

(25) K.Marx : Op. cit., pp. 26-27.

(26) T.Bottomore : Interpertations of Marx, Basil Black limited, Oxford, 1988, pp.82-88.

(27) Karl Marx : Selected writings, Op. cit., p.46.

(٢٨) عبد الباقى الهرماسى: المجتمع المدنى، مرجع سابق ، ص ص ٩٤-٩٥.

(29) Karl Marx: Op.cit 63-72.

(30) C.A.Pelczynski : The significance of Hegel..., Op.cit., p.1

(٣١) عبد الباقى الهرماسى، مرجع سابق، ص ٩٨.

(32) Alex de Tocueville : Decocracy in America, Revised by Fransscis Broun edited by: Philip Breadly (Tow volumes) volume 1, vintage Books, New York,1945 pp.2-17.

(33) John Kean : Despotism and Democracy , Op.cit., pp. 35,276-278.

(34) A.Tocqueville: pp274-278.

(٣٥) لمتابعة الأبعاد الأساسية فى فكر جرامشى راجع : أنطونيو جرامشى : كراسات السجن ، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ١٤. (المقدمة).

ـ أنطونيو غرامشى: فكر غرامشى، مختارات، ترجمة : كارلوس سالينارى وماريو سبينيلا، تعريب : تحسين الشيخ على، دار الفارابى، بيروت، د.ت، ص ص ١١-١٦.

ـ مركز البحوث العربية : قضايا المجتمع المدنى العربى فى ضوء اطروحات جرامشى، مركز البحوث العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

(٣٦) أنطونيو جرامشى، كراسات السجن، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

(37) Norberte Bobio: Gramsci and the Conciption of civil society , Op. Cit., pp30-32.

(٣٨) أنطونيو جرامشى، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

(39) Christine Buci-Glucksmann : Gramaci and the state, translated by : David Fernbach, Lawrence and Wishart - London - Undated, pp.47-54.

(٤٠) أنطونيو غرامشي : ص٧٨ وما بعدها.

(٤١) المرجع السابق، ص ص: ٢٥٥-٢٥٧ ، ٢٧١-٢٧٢، ٢٧٧-٢٧٨.

- Christine Buci-Glucksmann : Op.Cit., chap.2, pp. 47:68.

(*) هنا يوازى جرامشي بين المجتمع المدنى والدولة ، بوصفهما شيئاً واحداً مما دفع بعض الباحثين للقول بغموض المفهوم لديه وعدم وضوحه.

(42) Norberto Bobbio : Op.Cit., pp.40-41.

(٤٣) انظر على سبيل المثال بعض المؤيدين لهذا الاتجاه : سعد الدين إبراهيم : (تقديم) صموئيل هانتنجتون (تأليف) ، الموجة الثالثة، التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، ترجمة عبد الوهاب علوبة، دار سعاد الصباح، القاهرة، الطبعة الاولى، ١٩٩٣، ص١٤. (التقديم)

(٤٤) المرجع السابق، ص ٧٢ وما بعدها.

(٤٥) راجع :

- Ernest Gellner : Civil society in historical context, International social science Journal, No 129, August 1991, pp. 495-503.

- Jeffrey C. Isaac : Civil society and the spirit of revolt, Dissent, vol.40, Summer 1993, pp. 356-361.

- Paul Hirst : Associative Democracy, Dissent, spring 1994, pp.241-247.

(46) J. C. Issac : Ibid., Op. cit.

(47) Ellen Meiksnis Wood : power and oppression, New Statesman and Society, vol.2, oct., 1989, p..30.

(48) Christopher Pirson : New Theories of state and civil society. Recent developments in post Marxist analysis of the state, sociology, vol.18, no.4, Nov. 1984, pp.563-571.

(49) J. C. Isaac : op.cit.

(50) Ellen M. Wood : op.cit.

(51) Christopher Person :op. cit.

(52) Ernest Gellner : op.cit.

(53) Michael Walzer : The civil society argument. The good life, vol.2, op.cit.

(54 Jeffery C. Issac : op. cit.,

(55) Paul Hirst : op. cit.,

(٥٦) لمزيد من التفاصيل حول هذا التوجه أوالتيار العالمي راجع :

- نص تقرير لجنة "إدارة شئون المجتمع العالمي": جيران في عالم واحد، ترجمة : عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، سبتمبر ١٩٩٥، العدد (٢٠١). وخاصة صفحات : ٧٥-٩٦.

- سيفيكوس : "التحالف العالمي لمشاركة المواطنين": مواطنون. دعم المجتمع المدني في العالم ، طبعة الجمعية العمومية العالمية، منشورات التجمع العالمي، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، وخاصة الفصول : الأول والثامن والتاسع.

- Mona Makram- Ebeid : Democratization in Egypt : The Algeria complex, Middle East Policy, Vol. III, No.3, 1994, pp. 119-124.

(57) David Williams and Tom Young: Governance, the world bank, and liberal theory, political studies, XLII, 1994, pp. 84-100.

(*) على أن ذلك بالطبع لم يحل دون وجود بعض المفكرين المناهضين لهذه الفكرة على الأصعدة العالمية والاقليمية والمحلية، وذلك بدعوى أن هذه المبادئ التى تنسبها الرأسمالية لنفسها وتروج لها إنما كانت ومازالت موجودة فى ظل حضارت تاريخية ومعاصرة. راجع على سبيل المثال فقط :

Grerald Berthoud : Modernity and development, The sociological Review, vol.2, No.4, Nov.1994, pp. 23-35.

(**) ومن أمثلة هذه الندوات والمؤتمرات مايلى :

١ـ قضايا المجتمع المدنى العربى فى ضوء أطروحات جرامشى، مركز البحوث العربية، ندوتى القاهرة ودمشق، ١٩٩٢.

٢ـ المجتمع المدنى فى الوطن العربى ودوره فى تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٢.

٣ـ المجتمع المدنى ، الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، تونس، ١٩٩١.

٤- المجتمع المدنى العربى، جذوره التاريخية وإشكالياته الراهنة، مركز البحوث العربية ، ١٩٩٠.

(***) منها على سبيل المثال وليس الحصر، النشرة الشهرية التى يصدرها مركز ابن خلدون للدراسات الانمائية، وأيضاً تقريره السنوى عن المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى الوطن العربى، بالاضافة إلى إصدارات التحالف العالمى لمشاركة المواطنين (سيفيكوس).

(٥٨) لمزيد من التفاصيل حول أصحاب هذه الرؤية راجع :

ـ الطاهر لبيب : مفهوم المجتمع المدنى (فى) : المجتمع المدنى كما يره الطاهر لبيب ، الصادق بلعيد، عبد العزيز لبيب، محمد الكيلانى، جلول عزونة، رشاد بن مبروك، أحمد الكيلانى، (جماعى التأليف)، الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٩١، وخاصة ص ص ٨-١٦، ص ٥٧.

ـ أحمد زايد : نحو مفهوم جديد للمجتمع المدنى، نشرة البحوث العربية، مركز البحوث العربية، العدد الثامن، فبراير ١٩٩٥، ص ص ٣٢-٣٤.

ـ سعد الدين ابراهيم (تقديم): المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى الوطن العربى (١٩٩٢) ، مرجع سابق، ص ١٠.

(٥٩) عبد القادر الزغل: مفهوم المجتمع المدنى والتحول نحو التعددية الحزبية، ندوة مركز البحوث العربية، مرجع سابق، ص ص ٤٠-٥٩.

(٦٠) محمد عابد الجابرى ،مرجع سابق، ص ص ٤-١٥.

- Michael Walzer " The idea of civil society : Apath to social reconstruction, Dissent, spring 1991, esp. p.302.

(٦١) وجيه كوثرانى : المجتمع المدنى والدولة فى التاريخ العربى، (فى) : مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، ص ص ١٢٠-١٢١.

(٦٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: المقدمة ، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤.

(٦٣) وجيه كوثرانى : مرجع سابق، ص ص ١٢٠-١٢١.

(٦٤) عبد الودود محمد يوسف : طوائف الحرف والصناعات أو طوائف الاصناف فى حماة فى القرن السادس عشر، مجلة الحوليات الأثرية، السنة ١٩، د.ت ، ص٨٥، وانظر كذلك عبد العزيز الخياط: المجتمع المتكافل فى الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١، ص٢٣٢، (نقلا عن) : وجيه كوثرانى : المجتمع المدنى والدولة فى التاريخ العربى، مرجع سابق، ص ص ١٢٤-١٢٩.



الفصل الثالث

المجتمع المدنى والتحولات البنائية
قراءة فى التجربة المصرية

مقدمة

أولاً: الفترة الملكية (١٩٢٣-١٩٥٢)

ثانياً: الفترة الناصرية (١٩٥٢- ١٩٧٠)

ثالثاً: فترة الانفتاح الاقتصادى (١٩٧٠- ١٩٨١)

رابعاً: فترتا الثمانينيات والتسعينيات

خاتمة



المجتمع المدنى والتحولات البنائية
قراءة فى التجربة المصرية
(١٩٧٥-١٩٩٥)

مقدمة :

يعنى هذا الفصل برصد فعاليات ظهور مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، فى ثوبه الجديد، وذلك من خلال إستعراضنا لأهم التنظيمات التى يتم النظر إليها وتقييمها بوصفها تشكل مجتمعاً مدنياً، يأتى على رأس هذه التنظيمات؛ الأحزاب السياسية، والنقابات المهنية، والجمعيات الأهلية، والاتحادات العمالية، والاتحادات الطلابية، ونوادى أعضاء هيئات التدريس بالجامعات، بالإضافة إلى القوى السياسية والاجتماعية الأخرى الفاعلة فى الحياة السياسية المصرية. ويهمنا هنا التركيز على بعدين أساسيين هما :

البعد الأول : ويتعلق بالتحولات البنائية ؛ الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتشريعية، التى خبرها المجتمع المصرى على امتداد عقدين من الزمان، منذ منتصف السبعينيات وحتى منتصف التسعينيات، وما بعدها، تلك التحولات التى لعبت دوراً مهماً ومحورياً فى التأثير على مجريات الأمور والأحداث فى مصر، ومن المتوقع أنها انعكست بالتالى على البُنى المعقدة لمؤسسات المجتمع المدنى المصرية. ومن هنا نهتم برصد إنعكاسات وتداعيات هذه التحولات البنائية على المؤسسات المدنية، ومدى مساهمة هذه الأخيرة فى إطار الأزمة المجتمعية الشاملة الحادثة، ومدى مساهمتها فى تعميق ــ أو تعويق ــ العملية الديمقراطية السياسية والاجتماعية وتوسيع نطاق المشاركة السياسية، ودمقرطة مظاهر الحياة المختلفة .

والبعد الثانى : ويهتم بالتركيز على وضعية قوى وجماعات الإسلام السياسى الفاعلة، من حيث دور التحولات البنائية، وما أفرزته من أزمة مجتمعية شاملة، فى الصعود السياسى الإسلامى، وتكاثر الجماعات الإسلامية الجهادية المسلحة، منذ منتصف السبعينيات، ثم الأدوار التى لعبتها هذه الجماعات فى المجتمع المصرى وعلاقاتها بالسلطة السياسية .

نهتم كذلك، فى هذا الإطار، برصد سريع للدور الذى مارسته جماعات الإسلام السياسى فى مؤسسات المجتمع المدنى، وتطور علاقاتها بهذه المكونات المدنية وهو ما سيجد اهتماماً

تفصيلياً فى الفصل اللاحق .

ونحن فى سياق هذا العرض نميل للتقسيم الزمنى والتاريخى، الذى له من المبررات ما يؤكده، فالبداية تكون بالفترة الليبرالية، ما قبل الثالث والعشرين من يوليو ١٩٥٢، والتى شهدت نشأة الأحزاب السياسية وكذلك البدايات الأولى لنشأة النقابات المهنية فى المجتمع المصرى، تلك الفترة الزمنية التى شهدت أيضاً تعددية حزبية، وتناوبْ عدد كبير من الوزارات على حكم البلاد فى ظل الاستعمار البريطانى والقصر .

ثم الفترة الناصرية حيث قيام ثورة يوليو (١٩٥٢) والمحاولة الثانية لبناء الدولة المصرية الحديثة – بعد محاولات محمد على باشا (١٨٠٥–١٩٤٠) – والتى خبر فيها المجتمع المصرى تحولات سياسية وأيديولوجية واجتماعية واقتصادية، ميزته عن الفترات السابقة .

ثم فترة الانفتاح الاقتصادى على العالم والتى أتت بتوجهات اقتصادية وسياسية جديدة، ورؤى مخالفة لما كان عليه واقع الحال إبان الحكم الناصرى .

وأخيراً فترتى الثمانينيات والتسعينيات والتى ما زلنا نعايشها حتى الآن. ولا بد من التأكيد على حقيقة أساسية مؤداها أن هذا التقسيم الزمنى، تفصله خطوط وهمية ليس إلا بقصد الدراسة والتحليل، وأن كل فترة من هذه الفترات تتميز بمجموعة من الأحداث الرفيعة فى نواح مختلفة، الأمر الذى قد يُوجِدُ قدراً من التمايز بين هذه الحقب والفترات، ذلك رغم قناعتنا الأسياسة والتى مؤداها أن ما قد يعلن وينتهج من سياسات وتوجهات معينة قد لا تظهر نتائجها – سواء السلبية أو الإيجابية – إلا فى نهاية الفترات القائمة آنذاك، أو فى الفترات اللاحقة عليها .

كذلك فاننا لن نكون بصدد المتابعة التفصيلية لتاريخ نشأة المؤسسات المدنية، فليس هذا مجال الحديث أو الاهتمام، وإن كان ثمة تعرض لذلك فى الإطار الراهن، فيأتى من قبيل مقتضيات التحليل ولوازمه، فالأساس هنا أن ينصرف الاهتمام إلى الكيفية التى من خلالها تكون متابعة تطور بعض تكوينات المجتمع المدنى الهدف منها خدمة بحثنا الراهن فى تحديد دور هذه المؤسسات سواء بالسلب أو بالإيجاب، فى ضوء التحولات الحادثة، على المسيرة الديمقراطية ودفع عملية التحول الديمقراطى للامام. كما نولى اهتماماً لطبيعة الدور السياسى سواء الفاعل أو المعوق للأنظمة السياسية المختلفة إزاء منظمات المجتمع المدنى فى مصر .

أولاً : الفترة الملكية (١٩٢٣–١٩٥٢) :

اصطلح العلماء والباحثون على تسمية الفترة التاريخية الممتدة من نهاية الحرب العالمية الأولى (١٩١٧–١٩١٩) إلى قيام ثورة يوليو (١٩٥٢) بفترة الحكم الليبرالى، وذلك على الرغم من

كون البلاد كانت ترزخ تحت نير الاستعمار والاستعباد. ولعل صدور دستور (١٩٢٣) يعد ظرفية مناسبة لأن نبدأ تحليلنا به لهذه الفترة، حيث تزامن، مع صدوره، الغاء الأحكام العرفية وعودة (سعد زغلول) وزملائه من المنفى وبدء المعركة الانتخابية وفوز الوفد بأغلبية ساحقة، وتكوين أول حكومة دستورية يرأسها سعد زغلول. ورغم كون هذا الدستور ديمقراطياً فى ظاهره، ديكتاتورياً فى باطنه؛ حيث الاستبداد وحماية مصالح الأقلية الرأسمالية البرجوازية ذات الملكية الزراعية الغائبة، إلا أنه كان بمثابة عقداً مبرماً بين الحكومة والأمة ـ مصدر السلطات ـ جاء نتيجة الثورة ضد الحماية وإعترافاً بمطالب الأمة واسترداداً لحقوق الشعب التى انتهكت .

ولقد تنوعت مكونات خريطة الأحزاب السياسية المصرية فى هذه الفترة وكان هناك غياب شديد للأحزاب ذات الرصيد الجماهيرى الواسع، والتى تعبر عن مصالح الفئات الاجتماعية العريضة، فلم يكن هناك سوى حزب "الوفد" الذى بدأ حياته السياسية مرتكزاً على نفوذ جماهيرى وتأييد شعبى واسع النطاق والامتداد، فمبادئه التى نهض عليها قد أتاحت له فى البداية استقطاب التأييد الشعبى التلقائى للجماهير التى تطالب بالتحرر خصوصاً إبان الثورة الجماهيرية الشعبية عام (١٩١٩)[١].

ولكن ما إن عاد الوفد إلى السلطة مرة ثانية تحت مظلة الانجليز(١٩٤٢)، بشروطهم، حتى أصبح يمثل نوعاً من "الوعد المخلوف" فى السياسة المصرية، فوقع العديد من الأخطاء وأصبح جزءاً من النظام القائم وضعف دافعه إلى الإصلاح ولم تتبلور أهدافه بصورة واضحة، وبالتالى لم يحافظ على الآمال الشعبية التى ائتمنته عليها جماهير الأمة المصرية. ورغم أن الوفد كان هو النهر والرافد الرئيسىفى الحياة الحزبية المصرية إلا أن ذلك لم يحل دون وجود أحزاب أخرى بعضها خرج من تحت عباءته، بالانشقاق عليه فى الغالب (حزب الأحرار الدستوريين ١٩٢٢) و(الهيئة السعدية ١٩٣٨) و(الكتلة الوفدية)، والبعض الآخر من هذه الأحزاب سُمى بأحزاب القصر حيث تكونت على يد القصر وبمعرفته ولمصلحته ومنها (حزب الإتحاد ١٩٢٥، وحزب الشعب ١٩٣٠) كما كان هناك الحزب الوطنى(١٩٠٧)[٢]. كذلك فقد زخر المسرح السياسى بمجموعة أخرى من التنظيمات السياسية والأيديولوجية والتى كانت لديها تصورات عن النظام السياسى والمجتمع، عن ما هو كائن وعن ما ينبغى أن يكون، ولكل منها استراتيجيته الخاصة فى التعبير، وعلى رأس هذه التنظيمات ما يلى :

أ ـ تنظيم مصر الفتاة:

وقد ظهر عام (١٩٢٣) متأثراً بنوع من الرومانسية الفاشية، ويهدف إلى تحقيق نهضة مصر القومية (مصر فوق الجميع) وتأليف امبراطورية عظيمة تضم مصر والسودان فى وحدة طبيعية،

وذلك بالإضافة إلى التحالف مع الدول العربية الأخرى، كما تتزعم مصر الإسلام. ولقد تبنت الحركة عدداً من الأهداف الإصلاحية اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، كما مرت بتطورات تاريخية غيرت فيها أيديولوجيتها وتصوراتها السياسية ومسمياتها مثل (تنظيم مصر الفتاة ـ الحزب الوطنى الإسلامى ـ حزب مصر الاشتراكى ـ الحزب الاشتراكى) [٣].

ب ـ جماعة الإخوان المسلمين :

تأسست عام ١٩٢٨ وكانت فى بدايتها تهدف إلى التمسك بالدين وتنمية الخلق الإسلامى، وكانت حينئذ ذات توجهات دينية خالصة ولكن ما لبثت أن اهتمت بالعمل السياسى وشجعها على ذلك طبيعة الأوضاع السياسية العامة المتردية من فساد القصر وأحزابه وضعف فاعلية الأحزاب الأخرى، وإيمان الجماعة بشمول الإسلام للدين والدنيا وعدم الفصل بين ما هو سياسى وما هو دينى .

وقد مارست الجماعة نشاطات واسعة على مدار القطر المصرى كله ليس من خلال الأطر والقنوات السياسية فقط بل الاجتماعية والاقتصادية أيضاً، فانتشرت فى الحضر وبين أبناء الطبقة الوسطى والطبقة الدنيا، وفى الريف، وأنشأت شركات اقتصادية وتجارية، كما اهتمت الجماعة ايضاً بالطبقة العاملة فتزعمت الدفاع عن حقوق واحتياجات العمال فى مقابل استغلال الشركات الاجنبية، ومن ثم حظيت بتأييد عمالى متزايد خاصة فى سنوات الحرب، ومن هنا فقد لعبت جماعة الإخوان المسلمين دوراً فعالاً فى التحريض السياسى والاجتماعى ودخلت فى صدامات كثيرة مع النظام انتهت بمقتل النقراشى باشا وحسن البنا المرشد الأول ومؤسس الجماعة[٤].

ج ـ الجماعات والتنظيمات الماركسية:

وقد بدأت سرية وتأججت وازدهرت مع نجاح المد البلشفى، وضمت فى عضويتها بعض الأجانب إلى جانب المصريين. وفى فترة الأربعينيات انتعشت بعض التنظيمات الماركسية الحديثة مثل (أسكرا–أى الشرارة–والحركة المصرية للتحرر الوطنى، وطليعة العمال، وتحرير الشعب، وعصبة الماركسيين، و الخبز والحرية، وشعوب وادى النيل). وساعدت وضعية تفاقم الأزمة الاقتصادية والاجتماعية وازدياد الشعور بالحرمان النسبى والانفتاح على التيارات الغربية، على وجود أرضية اجتماعية صلبة ملائمة نسبياً لانتشار هذه التيارات؛ التى لم يكتب لمعظمها الاستمرار، إما بسبب تفتتها وبالتالى تشتت جهودها وخلافاتها الأيديولوجية والشخصية أو بسبب تتبع السلطات السياسية لها وحصارها. الأمر الذى دفع ببعض هذه التيارات لأن تتوحد وتعيد تنظيم صفوفها وأولوياتها، فتكونت منها (الحركة الديمقراطية للتحرر الوطنى ـ "حدتو")

ثم (الحزب الشيوعى المصرى). ولقد اتت هذه التنظيمات إلى الذهنية المصرية بترسانة من المفاهيم الاجتماعية والاقتصادية، أصبحت بدورها تشكل جزءاً من منظومة الثقافة اليسارية المصرية عامة ومن مكونات الجو الفكرى السائد فى المجتمع المصرى خاصة، وقد شاركت هذه التنظيمات فى العديد التظاهرات ونظمت الحركات العمالية والنقابية وسعت دائماً إلى تحريض العمال ضد أصحاب الأعمال (لتحتلوا المصانع ـ ولتكن أيديكم على المحراث)، كما أنشأت لجاناً للطلبة والعمال، ورغم ذلك فقد ظلت قواعدها الجماهيرية ضعيفة ومحدودة(٥).

ورغم أنه فى هذه الفترة تأسست العديد من النقابات المهنية، إلا أن ذلك قد جاء فى إطار من الليبرالية الناقصة خاصة فى ظل النسق السياسى الهش الضعيف الذى يسيطر عليه الملك بسلطته وقوته التعسفية الجائرة والانجليز الذين ظلوا يتلاعبون بالأحزاب السياسية القائمة كلُ ضد الآخر(٦).

مجمل القول لقد أفرغ الملك والاستعمارالحياة المدنية من مضمونها، فالأحزاب قد فقدت مصداقيتها وسعت إلى مصالحها الذاتية، وخاصة حزب الوفد الذى خالف ما صدقته الجماهير بشأنه، فتقلصت المشاركة السياسية وانحصرت فى مجموعة من محترفى العمل الحزبى والسياسى بوجه عام، وتقلص حجم معارضتهم للإنجليز والملك شيئاً فشيئاً، جاء كل ذلك على حساب المجتمع المدنى الذى تقلص بمؤسساته الجنينية الناشئة واستمر ذلك الوضع حتى قيام ثورة يوليو(٧).

ثانياً: الفترة الناصرية (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠):

اهتمت ثورة يوليو أساساً بإعادة بناء الدولة المصرية و"تمصير مصر" أى إعادة كرامتها الوطنية اليها وتدعيم استقلالها وسعت من أجل ذلك لنهج الكثير من الاجراءات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية. ورغم التطور الاقتصادى والاجتماعى الحادثين، واللذين أنجزتهما الثورة، إلا أنها على الصعيد السياسى استبعدت العمل والمشاركة السياسية الجماهيرية فى كافة صورها، فاستغنى النظام السياسى عن مبدأ الحزبية (سواء التعددية الحزبية أو النظام الحزبى الواحد) ولم يوجد سوى تنظيم سياسى حزبى واحد له ذاتيته المستقلة عن الدولة التى تركزت فى يدها، وفى يد طبقة البيروقراطيين الجدد التى نشأت وتضخمت (المديرين والتكنوقراط)، كل السلطات والوظائف السياسية والقانونية، ودارت كل التنظيمات الشعبية فى فلكها. وقد مارس النظام بطشاً عنيفاً وسعى إلى تأميم الصراع السياسى والاجتماعى، وهنا

عـاش الشـعب الديمقراطية مضـموناً ،دونمـا أن تتاح له الفرصة لممارستها بنفس القدر، كسلطة سياسية[٨].

ومع تضـخم الجهـاز البيروقراطى للدولة وكذا جهازها العسكرى وتفضيل (أهل الثقة) على (أهـل الخبرة)، اتسـم موقـف النظام مـن مؤسسات المجتمع المدنى بالشدة والحزم وتقليص النفوذ، فقـد تم الغاء **الأحزاب السياسية** القائمة (١٩٥٤) واستبعدت فكرة انشاء احزاب جديدة، وبدلاً مـن ذلـك تأسـس تنظيـم سياسـى يتـم داخلـه كـل الحوار والصراع السياسيين بين قـوى الشعب المعتـرف بهـا(العمـال - الفلاحـون - المثقفون - الجنود - الرأسمالية الوطنية)، وهـو تنظيم (الاتحاد الاشتراكى) الذى لم يكن حزباً بالمعنى المعروف، ووصلت عضويته إلى حوالى (٦) ملايين عضو فى منتصف الستينيات .

ومـن حيث موقف الدولة الناصرية من **التنظيمات الطوعية**، فقد سعى عبد الناصر إلى تشديد قبضته الحديدية عليها جميعاً، فأخضع الحركة النقابية والعمالية للسيطرة والرقابة الإدارية، وتزايد تدخـل الحكومـة فـى عـدد النقابات المسـموح بهـا، ورأت ضرورة خضوعها جميعاً للاتحاد العام لنقابات عمـال مصـر، واستبعدت القيادات العمالية الحقيقية واستبدلت بفئات انتهازية، كما سيطرت الحكومـة علـى مؤسسـات الثقافة العماليـة، وتبرقطت الحركة النقابية نفسها وانحسرت جهودهـا فـى محاولات فنية وانتاجية محدودة، فليس هناك داع، كما تصور النظام، للدفاع عن حقوق العمال ومصالحهم مادام النظام بدوره قد حقق هذه المصالح[٩].

وامـتدت تلـك الظاهـرة إلى **النقابات المهنية**، فخضـعت هـى الأخـرى لقـانون تطهـير الحياة السياسـية مـن الحزبـيين ذوى النشـاطات الحزبـية البـارزة قـبل الـثورة[*]، وتكونـت لجنة وزاريـة للإشـراف علـى أنشـطة النقابات، وفى الفترة من (١٩٥٤-١٩٥٩) توقفت الانتخابات فى عدد مـن النقابات المهنية وتم تعيين مجالس إداراتها ... لقد عمد النظام دائماً إلى جعل النقابات المهنية تـتوافق فـى توجهاتهـا مـع تطـورات سياسية الجماعـة الحاكمـة، وعـزف علـى وتـر عـدم ملائمـة التنظيم النقابى الكائن آنذاك لطبيعة المجتمع الاشتراكى الذى يسعى نحوه المجتمع المصرى[١٠].

يمكـننا إذن القـول، دون كـثير شـك، أن موقـف الـنظام الحـاكم إزاء الجمعيات الاختيارية قد اتسـم بالعـنف، الأمر الذى انعكس على نشاط هذه الجمعيات وفاعليتها كمؤسسات وسيطة بين الدولـة والمواطـنين. ويفصـح الجـدول رقـم (١) عـن تـناقص عـدد هـذه الجمعيات بالنسـبة لعـدد

المواطنين فى الحقبة الناصرية، إما لعدم فاعليتها إزاء ممارسات وسياسات النظام أو أن النظام لم يكن يشجع على إنشاء أنماط جديدة من هذه الجمعيات .

جدول (١) يوضح تطور عدد المنظمات التطوعية منذ بداية القرن الحالى وحتى منتصف الستينيات

السـنة	عدد المنظمات الخاصة	تعداد السكان بالمليون	عدد المواطنين لكل منظمة (بالألف)
١٩٠٠	٦٥	٩,٧	١٤٩,٢
١٩٢٥	٣٠٠	١٤,٢	٤٧,٣
١٩٦٠	٣١٩٥	٢٦	٨,١
١٩٦٤	٤٠٠٠	٢٨,٧	٧,٢

المصدر: محب زكى، مرجع سابق، ص ٦٠.

فيفصح الجدول عن حدوث زيادة نسبية فى تعداد هذه التنظيمات الطوعية فى الفترة (١٩٢٥-١٩٦٠) فاقت تلك الزيادة الحادثة فى تعداد السكان إبان الفترة ذاتها، فى حين أن نسبة المنظمات/ عدد السكان قد تناقصت من (٤٧٠٠٠) مواطن/ منظمة طوعية عام ١٩٢٥ إلى (٨٠٠٠) مواطن/ منظمة عام ١٩٦٠، ثم استمر كذلك معدل التناقص حتى وصل عام ١٩٦٤ إلى (٧٠٠٠) مواطن / منظمة. كذلك كان للقانون (٣٢) لسنة ١٩٦٤ أثر كبير فى تناقص متزايد لدور هذه المنظمات فى مجالات الإحسان والخير والتعليم والصحة وغيرها. لقد عمد النظام إلى هذا القانون بهدف الهيمنة الشاملة على تلك المنظمات فى مقابل طرح نسقه من الخدمات الاجتماعية الشاملة التى يقدمها بديلاً لما تقوم به هذه المنظمات[١١].

واستكمالاً لنهج الدولة الادماجية Co-operative state، سعت الدولة الناصرية إلى تصفية معظم الكيانات الاجتماعية والسياسية التى تقع خارج سيطرتها حتى تدين لها هذه الكيانات بالتبعية والخضوع، وكما كان الحال مع النقابات المهنية والعمالية والأحزاب السياسية، كان الموقف نفسه من الأزهر ومؤسساته، حيث خضعت شئون ومؤسسات الأزهر للسيطرة الحكومية وتحول إلى جامعة حكومية، فبموجب القانون (١٠٣ لسنة ١٩٦١ والغاء القانون ٢٦ لسنة ١٩٣٦) انتُزعت مجالات النفوذ من فئة العلماء لتذهب إلى الإدارة الحكومية البيروقراطية، وأصبح رئيس الجمهورية هو الذى يعين وزير شئون الأزهر، وشيط الأزهر حتى إذا كان هذا التعيين من خارج المجمع وكذا حال تعيين وكيل الأزهر. وهنا لم يعد الأزهر هيئة مستقلة فى

مقابل الدولة، كما ألغيت المحاكم الشرعية (قانون ٤٦١ لسنة ١٩٥٥). ولم يكن رد فعل كافة الشخصيات الدينية الأخرى إلا أن أعلنت بوضوح وقوفها إلى جانب النظام القائم الذى أخذت ترسل له برقيات التهنئة والتأييد(١٢).

كذلك كان الحال نفسه فيما يتعلق **بالموقف من الأقباط**، فرغم استفادتهم من منجزات الثورة ولم تمتد إليهم أيدى الحراسة والتأميم، إلا أنه مورس ضدهم نهجاً استبعادياً على الصعيد السياسى وبصورة أشد مما كان عليه الوضع فى المجتمع بوجه عام، أفضى ذلك الاستبعاد إلى صراعات داخل الكنيسة انتهت إلى انتصار الجناح المؤيد للمسيحية السياسية واستقطابه للعديد من الفئات التى تنتمى للمجموعة الاصلاحية المتعلمة، ظهر ذلك جلياً فى أوائل السبعينيات وخصوصاً بعد موقف النظام والأزهر من الجماعات الإسلامية فى بداية الأمر.

أما فيما يتعلق بموقف **التيارات السياسية والأيديولوجية الأخرى** فقد كانت أهمها (حركة مصر الفتاة) و(الحزب الوطنى) وقد تعامل معهما النظام بمنطق نفعى بحت، حيث استوعب القيادات الماركسية البارزة فيهما وأدخلهما فى أجهزته الثقافية والأيديولوجية والاقتصادية، ومن ثم تم توظيف هذه القيادات لخدمة النظام وإسباغ مسحة نظرية اشراكية عليه، كما أن هذه الجماعات قد أمدت النظام بالعملية التنظيرية التى كان يفتقدها، وهنا ومع استيعاب هذه الجماعات، لم يبق أمام النظام على الساحة سوى أصحاب البديل الإسلامى(١٣).

لقد فرضت **جماعة الإخوان المسلمين** نفسها على الساحة السياسية بوصفها من أشد القوى السياسية ذات القواعد الاجتماعية الجماهيرية فى المجتمع، ساعدها فى ذلك تاريخها فى العمل السياسى مع الانجليز والقصر، وقد دفع ذلك حركة الضباط الأحرار إلى أن تتعامل معها، وهنا فقد تخلقت حالة من التعاون على أثرها تولى عدد من الإخوان بعض المناصب السياسية وأفرج عن جميع معتقليهم (١٩٥٢)، كما استفاد، فى مقابل ذلك، الضباط الأحرار من الجماعة فى تثبيت دعائمهم فى صراعاتهم الداخلية داخل مجلس قيادة الثورة. بيد أن هذا الوفاق لم يكن ليستمر طويلاً وذلك بالنظر إلى الاختلافات السياسية والأيديولوجية لكلا الطرفين وأيضاً فى ضوء تعارض الأهداف والمصالح، كما زادت الشقة والفرقة بعد حادثة المنشية (١٩٥٤) (١٤)، وهنا وجد عبد الناصر المبرر للقضاء على الإخوان، خاصة وأن حركتهم كانت تطرح نفسها، بوصفها تقدم بديلاً إسلامياً يستند إلى مرجعية دينية تختلف إلى حد كبير عما كان يأمله عبدالناصر وزملاؤه .

وفيما يتعلق بموقف النظام الناصرى من **الحركات الطلابية** فقد لجأ النظام إلى العديد من التدابير التى حدت بدورها من نشاط الحركات الطلابية منها على سبيل المثال، منح المسئولين

فى الجامعة صلاحية واسعة لضمان سير وانتظام الدراسة فيها ، وحق فصل الطلاب والأساتذة، وتعيين أعضاء الاتحادات الطلابية، وحظر النشاط السياسى داخل الجامعة، فقد عُد التعبير عن رأى سياسى أو الانتماء لأية جبهة سياسية أمراً خارجاً يعاقب عليه القانون، كما سعى النظام، عقب مظاهرات الطلاب بالاسكندرية (١٩٦٨) لوضع ضوابط أخرى على النشاط السياسى الطلابى داخل الجامعة. إلا أنه رغم ذلك كانت تقوم مظاهرات طلابية تعبر عن موقفها ازاء الأحداث الجارية والقضايا السياسية والاجتماعية المطروحة، منها على سبيل المثال مصادمات (١٦ يناير ١٩٥٣) بين جبهة طلبة الإخوان والشيوعيين والاشتراكيين وأنصار جبهة التحرير بمناسبة ذكرى شهداء القناة، وإضراب طلاب الهندسة عام (١٩٦٥) [١٥].

وهكذا فقد أتى تضخم الدولة الناصرية وتو سعها على حساب المجتمع المدنى ومؤسساته فى مصر، كما كانت جدالات الدولة الناصرية مع الحركات السياسية والتنظيمات المهنية والطلابية القائمة، هى شكل من أشكال الصراع بين الحياة المدنية والحياة السياسية، بين المجتمع المدنى والمجتمع السياسى، إن شئنا استخدام التعبير الجرامشى .

لقد أفضت التحولات البنيوية التى خبرها المجتمع المصرى، خاصة التحولات السياسية والأيديولوجية، ووجود قيادة وطنية مركزية على رأس السلطة السياسية، إلى تغلغل الدولة الناصرية فى طرائق الحياة اليومية ودقائقها، لقد تدخلت الدولة فى كافة مناحى الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، الأمر الذى انتهى إلى خنق ووأد منظمات المجتمع المدنى، التى ألغيت معظمها، وأممت البعض الثانى، وكُبلت بالقيود التشريعية البعض الثالث .

كما أدت الفجوة السياسية التى تخلقت من جراء الكاريزما السياسية الناصرية، وعدم وجود مؤسسات تفتح أبوابها للمشاركة الجماهيرية فى كافة المجالات، إلى إعادة الصياغة بين مجتمع مدنى ما زال فى طوره الجنينى ودولة مركزية قوية. ببساطة لقد أصيب المجتمع المدنى بانتكاسة شديدة وتراجع واضح فى دوره وفاعليته السياسية والاجتماعية الموجهة لعمل جماهيرى ناضج ومتكامل .

ثالثاً : فترة الانفتاح الاقتصادى (١٩٧٠-١٩٨١) : التحولات الاقتصادية وتراجع الدور الاقتصادى للدولة :

رغم أن كلمة الانفتاح الاقتصادى لم تظهر فى القاموس السياسى المصرى إلا فى ربيع عام ١٩٧٣ حين أعلنت حكومة السادات فى برنامجها أمام مجلس الشعب عن هدف الانفتاح

لتطوير الاقتصاد المصرى، إلا أنه، ووفقاً لبعض المحللين، يمكن للظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أن تظهر قبل أن تُخلع عليها مسمياتها الأيديولوجية المعلنة .إن هذا ينطبق إلى حد كبير على إجراءات الانفتاح الاقتصادى الذى بُذرت بذوره الأولى فى أعقاب هزيمة (١٩٦٧)، وما تلاها من شروخ عميقة فى الكيان الاجتماعى وانحسار المشروع الوطنى والقومى، وزيادة قوة الدفع العكسى التى تولدت بفعل الاهتزازات التى تعرض لها الاقتصاد المصرى (انخفاض تدفق الموارد الاجنبية إلى مصر بسبب السياسات المعادية للغرب، ولحكومات الدول العربية النفطية، واغلاق جميع أبواب الاقتصاد المصرى أمام الاستثمار الوافد من قبلهم، ...إلخ) بالإضافة إلى البعد عن الواقعية فى معالجة قضايا النزاع مع اسرائيل، والصدام مع الولايات المتحدة الأمريكية، وما تبع ذلك من ضغوط ليس أقلها قطع المعونات الغذائية الأمريكية عن مصر عام (١٩٦٥) .

وهنا تكالبت كل هذه العوامل لتبدأ القيادة الناصرية فى مسار التقهقر والتنازلات، التى كانت تظنها وقتية لن تصل إلى الدرجة التى تحرف من الاقتصاد الوطنى عن مسيرة التحول الاشتراكى، ومن ثم بدأت قبضة الدولة تتراخى عن العملية الاقتصادية وتسمح باجراءات مثل الاستيراد، وعدم محاصرة نشاطات الرأسمالية الكبيرة الباقية، وتجارة العملة، ونشاطات التهريب والسوق السوداء، كما تم ضغط الانفاق الاستثمارى فى مقابل تزايد الانفاق الاستهلاكى، والسماح بنشاط واسع للقطاع الخاص بالإضافة إلى اتخاذ مواقف متهادنة من الحكومات العربية التى طالما وُصفت من قبل (بالرجعية). ولقد وفرت كل هذه الظروف الفرصة المتاحة للقوى الرأسمالية المحلية والاجنبية لاستعادة المواقع التى كانت قد أقصتها عنها ثورة يوليو، فالقوى الرأسمالية المحلية التى اعتادت أن يكون لها اليد الطولى فى المجتمع، والقوى الرأسمالية الاجنبية، متمظهرة فى الشركات دولية النشاط، والمنظمات الدولية المتعاطفة معها، قد انضمت اليهما عناصر رأسمالية طفيلية جديدة ناشئة من أحشاء الرأسمالية القديمة أخذت فى النمو السريع فى أعقاب الهزيمة. كل هذه القوى قد اتفقت على هدف لا تخطئه العين وهو تفكيك وتحجيم دور القطاع العام المصرى وتقليص نفوذه واستنزاف كل ما تبقى له من حيوية وتخريبه من الداخل ثم تسخيره لخدمة القطاع الخاص المحلى والأجنبى.

وهكذا فما أن أُعلنت سياسة الانفتاح إلا وكان سندها الاجتماعى والسياسى جاهزاً من قبل، ذلك السند الذى وجد من ورقة اكتوبر (١٩٧٤) الفرصة لتدشين كفة النمو الرأسمالى وتهيئة الظروف الاجتماعية والسياسية لسيطرة العلاقات الانتاجية الجديدة. لقد جاء الانفتاح كى يكون تعبيراً عن قوى ومصالح اجتماعية واقتصادية معينة تحاول الانتقال من رأسمالية الدولة

إلى رأسمالية القطاع الخاص، ومن ثم فقد عمل الانفتاح على خلق وتهجين مجموعة من القوى الاجتماعية والتحالفات الطبقية التى أكدت نفسها بوصفها الظهير الأساسى لهذه السياسية، ومن هنا فقد التقت قوى الدفع من الداخل بقوى الجذب من الخارج ـ ممثلة فى الدول العربية النفطية على المستوى الاقليمى وفى قوى الرأسمالية العالمية وأدواتها ـ لتدشين هذا التوجه الاقتصادى الاجتماعى الجديد المسمى بالانفتاح الاقتصادى(١٦).

لقد اتجهت النخبة السياسية الى الانفتاح الاقتصادى انطلاقاً من تشخيصها لمشكلات مصر الاقتصادية، فقد رأت أن عبء الانفاق العسكرى قد هبط بمعدل نمو الدخل فى مصر من (٦,٧٪) سنوياً خلال الفترة من (١٩٥٦–١٩٦٥) إلى أقل من (٥٪) سنوياً بعد ذلك، ومن ثم فكى نستعيد ذلك المعدل القديم للنمو فإننا فى أمس الحاجة إلى موارد خارجية، ومن هنا كان الانفتاح على العالم شرقه وغربه بهدف تزويد مصر بالموارد المالية المتاحة وحفز رءوس الأموال العربية والأجنبية لتمويل المشروعات الاقتصادية المختلفة (١٧). ولكن إذا كانت هذه الاستثمارات الخاصة، التى كان هَمْ صناع القرار السياسى الأول فتح أبواب الاقتصاد المصرى على مصراعيه أمامها، لا تأتى إلا من الدول الرأسمالية فقط بحكم طبيعة نظامها الاقتصادى والاجتماعى، لتكشفت لنا الحقيقة وهى أن الانفتاح لم يكن يعنى سوى انفتاح على الدول الرأسمالية وخاصة أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية(١٨).

وترتيباً على ذلك فقد صدرت مجموعة من القوانين الانفتاحية الجديدة وسط عاصفة من الشعارات استندت فى الأساس على مخاطبة مشاعر الحرمان لدى الجماهير التى تتطلع إلى الحياة الكريمة وأغدقت عليها وعوداً بالرخاء والرفاه(١٩). لقد هيأت هذه القوانين المناخ لاندفاع كل المجموعات والشرائح التى ارتبطت بالنظام وجمعت ثرواتها تحت مظلته باستغلال نفوذها وهيمنتها على جهاز الدولة، لكى تخرج إلى العلن وتمارس نشاطاً بسند من السلطة والقانون. فهذه التشريعات لم تؤد فى النهاية إلا إلى تقنين نشاط هذه الفئات ونموها نمواً هائلاً .

ورغم ذلك لم يحقق الانفتاح الاقتصادى النتائج المرجوة منه، فالقراءة الدقيقة لحقيقة النمو فى قطاعات الاقتصاد الرئيسية تكشف أنه لم يكن إلا فى القطاعات الخارجية فقط (القروض وتحويلات العاملين فى الخارج) أما فى القطاعات الداخلية الرئيسية كالزراعة والصناعة فقد تميز النمو فيها بالتخلف ومن هنا فقد ازدادت مثلاً تبعية مصر الغذائية للخارج زيادة كبيرة، ومع زيادة السكان عجز الناتج المحلى الزراعى عن سد الحاجات الأساسية للمواطنين. كما زادت الديون الخارجية ومع الاعتماد شبه الكلى على الموارد المالية الخارجية ـ منح، هبات، مساعدات، قروض ـ تضاءلت إمكانية تعبئة الموارد الذاتية و المحلية وتوجيهها. وصاحب ذلك كله اختلال

واضح فى توزيع الدخول لصالح الشرائح الطبقية العليا وضد مصالح الشرائح الدنيا والوسطى، كما حدث خلل واضح فى هيكل توزيع الأجور بين القطاعين العام والخاص وبين السكان بوجه عام، الأمر الذى أدى إلى زيادة حدة الفوارق الطبقية وتفاقم التفاوتات فى مستويات المعيشة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة(٢٠).

وقد صاحب ذلك كله أن نشوء شرائح طبقية جديدة وهى شرائح الوسطاء والوكلاء والسماسرة والمنتفعين والمستوردين، تلك التى حققت معدلات ثراء فاحشة بطرق مشروعة وأغلبها غير مشروعة. لقد أفصحت هذه الشرائح بممارستها عن الانفتاح ومغباته، فانتشرت قيم الثراء السريع والتهليب والرشوة والنفعية العالية وتشيأت العلاقات الإنسانية إلى حد بعيد وانتشر النمط الاستهلاكى الترفى البذخى فى المجتمع، الأمرالذى أدى إلى تهتك النسق القيمى فى المجتمع، كما امتد الفساد إلى القطاعين العام والخاص فاستطاع العاملون فى القطاع العام والهيئات الحكومية والعامة تكوين الثروات الضخمة بالرشاوى والعمولات والاختلاسات والسرقات مقابل تسهيل الأمور للقطاع الخاص، كما حقق العاملون فى القطاع الخاص ثروات هائلة من خلال الاتجار فى السوق السوداء التى فرضتها ظروف الندرة الشديدة فى بعض السلع والاستيلاء على الخدمات المدعومة حكومياً والتهريب للداخل والخارج وغيرها من صور الفساد.

ومن ثم فرغم أن السادات قد استطاع أن يبلور ويروج لسياسته الانفتاحية بطريقة استطاع بها أن يُسَيِّلَ لُعاب الجماهير ويوظف أجهزة الهيمنة السياسية والأيديولوجية للدولة فى خدمة تدشين هذه السياسة، إلا أنه وبعد مرور سنوات ثلاث اتضح أن هذه السياسة قد فقدت بريقها بالفعل لدى الجماهير "المخدوعة" التى تصورت أنه يمكن لهذا الانفتاح أن يضع حداً لويلات الحرب والحرمان والفقر. ومع ازدياد زعزعة الثقة فى أجهزة الدولة ومؤسساتها، ومع الإفراط فى تقديم الوعود التى لم تتحقق، ومع تراكم تداعيات الاختلالات الهيكلية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تولدت مشاعر قوية ضد نظام الحكم وحلفائه زكتها وضعية الحرمان النسبى والافقار الاقتصادى والاجتماعى المستمرين الذين عانى من وطأتهما بصفة خاصة الطبقات الدنيا والوسطى الذين يمثلان معاً ما يزيد عن (٧٥٪) من السكان، ومن هنا فقد تفجرت المعارضة السافرة من الجماهير للنظام(٢١).

وقد كانت الاضرابات العمالية المتتالية فى مختلف مدن الجمهورية خير دليل على ذلك (القاهرة، الاسكندرية، حلوان، بورسعيد، الدقهلية، كفر الدوار)، وكذلك موجات الاضرابات الجماهيرية الشعبية العامة، خاصة طوال عامى (١٩٧٥) حتى (١٩٧٧)، إلى أن بلغت ذروتها

فى الانتفاضات العفوية العامة التى شملت جميع أنحاء المجتمع المصرى وعمت التظاهرات وأعمال العنف على مدى يومين كاملين، وترجمت الجماهير الثائرة غضبتها الاجتماعية بتحطيم المبانى التى مثلت أجهزة الدولة والمشروعات الرأسمالية ومحال الترف الاستهلاكى والملاهى والنوادى الليلية، كما هاجمت الجماهير أقسام الشرطة وعجزت قوات الأمن عن المواجهة ولم تخمد الانتفاضة إلا بعد نزول الجيش إلى الشوارع وإعلان الأحكام العرفية. لقد كشفت هذه الأحداث عن مدى ضعف ووهن النظام الحاكم وتحالفاته ومدى اغتراب سياستهما بالنسبة لقطاعات عريضة من المجتمع، كما كانت مؤشراً على مخاطر التحالف الغريب مع الفئة الحاكمة المهيمنة داخل السلطة. هكذا انتهت مجمل سياسات النظام الاقتصادية إلى أزمة مجتمعية شاملة لمختلف جنبات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ووصلت به إلى حالة من التفسخ الاجتماعى والتحلل القيمى والحضارى، وخلقت الكثير من بؤر التوتر والانفجار فى المجتمع وفتحت الطريق رحباً واسعاً لتنامى الجماعات الأصولية المسلحة التى استخدمت العنف المبرر بدعاوى دينية (٢٢).

التحولات السياسية : الأزمة المجتمعية الشاملة، تسييس الدين وظهور الجماعات :

وفى مواجهة حدة هذه الإضرابات لم يكن هناك بدٌ أمام النظام سوى تبنى استراتيجية أكثر شراسة، تضمنت التراجع عن الوعود والانجازات التى حدثت فى البداية فى المجال السياسى والديمقراطي، لقد سحب النظام محاولته لتطبيق المبدأ السادس من مبادئ ثورة يوليو(١٩٥٢) وهو إقامة ديمقراطية سليمة. فشرع فى إصدار القوانين سيئة السمعة، فبعد شهر من الانتفاضة الجماهيرية جاء قانون " حماية الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى" ثم قانون "الأحزاب السياسية" وغيرها من القوانين التى أغلقت باب الديمقراطية مرة أخرى .

فى بداية الأمر تميزت الفترة الأولى من عهد السادات (١٩٧١-١٩٧٦) بقدر وافر من الحرية السياسية والديمقراطية، لو قورنت بما كان عليه الوضع إبان الحكم الناصرى، فقد أصدر السادات زمرة من القوانين المشجعة للديمقراطية وحرية المشاركة والتعبير السياسى والتى انعكست بالتالى على بنية مؤسسات المجتمع المدنى وفعاليتها، ففى مايو (١٩٧١) أصدر قراراً بالافراج عن جميع المعتقلين السياسيين بما فيهم الإخوان المسلمين، ثم تبعه القانون (٣٤) لنفس العام ومجموعة قرارات تابعة له بشأن تصفية الحراسات، ثم القانون (٢٣) لسنة (١٩٧٢) للحد من ظاهرة الاستبعاد السياسى، فسمح لاعداء الثورة والخاضعين لقانون الاصلاح الزراعى بدخول المؤسسات السياسية والمشاركة فى العمل السياسى. ورغم ذلك كله فإن أول خطوة

عملية نحو اجراءات التحول الديمقراطى لم تظهر وتتم إلا فى خضم ورقة اكتوبر(١٩٧٤) والتى أتاحت بدورها للقوى المختلفة أن تعبر عن إرادتها، على أن تتبنى الدولة الاتجاه الذى يحظى بصيغة الأغلبية[٢٣].

كما تقرر القبول بتعدد التوجهات السياسية (١٩٧٥) داخل الاتحاد الاشتراكى وسُمِحَ بانشاء منابر سياسية ثلاثة فقط من بين أربعين طلباً قُدمَتْ لانشاء منابر رأى، ورغم أنه قد تم فرض ثلاثة التزامات على المنابر فى عملها السياسى (مبادئ الوحدة الوطنية والمكاسب الاشراكية والسلام الاجتماعى) إلا أنها كانت خطوة متقدمة قياساً على ما كان سائداً إبان الحكم الناصرى، بما فى ذلك من توسيع مجال المشاركة السياسية والتحول من ضرورة تبنى مبدأ الاجماع السياسى من خلال التنظيم الواحد إلى مبدأ التعددية السياسية والحزبية. ولقد خاضت هذه المنابر الثلاث (اليمين والوسط واليسار) انتخابات ١٩٧٦ لمجلس الشعب وفاز تنظيم الوسط الحكومى بنسبة (٨٢٪) من مقاعد المجلس فى ظل انتخابات على قدر بحال من الحيدة والنزاهة عن مثيلاتها، وبحلول شهر نوفمبر(١٩٧٦) تحولت هذه المنابر إلى أحزاب شرعية، إلا أن النظام استمر فى رفضه لقيام أى حزب دينى، وكذلك أى حزب يمثل الاتجاه الناصرى، كما سمح لحزب الوفد فى بداية عام(١٩٧٨) بالعودة ولكن الحزب، احتجاجاً علىسياسات الحكومة القمعية إزائه إضطر لحل نفسه[٢٤].

هذه هى وضعية الأحزاب السياسية ، أما فيما يتعلق بالمكونات الحيوية الأخرى من جسد المجتمع المدنى فى مصر ووضعيتها السياسية والاجتماعية فى اطار فترة الانفتاح الاقتصادى، فنجد أن **النقابات المهنية** كانت قد شهدت وضعاً مماثلاً لوضعية الاحزاب السياسية ولكن بشكل مختلف نسبياً، ففى البداية حدث تطهير للنقابات بدأ بحل مجالس إداراتها (مايو١٩٧١) ثم إجراء انتخابات جديدة على أثرها تم استبعاد من كان وثيق الصلة بتنظيم طليعة الاشتراكيين وأعقب ذلك فترة مارست فيها ادارات النقابات مهامها وأعربت عن مواقفها إزاء القضايا القومية بدرجة ملحوظة من الحرية وقد امتد ذلك إلى عام (١٩٧٨)، حتى صدور قانون (حماية الجبهة الداخلية) فى أعقاب اعتراض بعض القيادات النقابية والشخصيات العامة على المعاهدة المصرية الاسرائيلية، وبتصاعد المواجهة تم حل مجلس إدارة بعضها (المحامون بالتحديد) وتعيين مجالس أخرى .

ورغم ذلك فقد تمتعت النقابات بقدر واضح نسبياً من الاستقلال عن السلطة، فكان أعضاؤها يدخلون فى حوارات مع النظام السياسى سواء بشأن برامج ومطالب خاصة بالمصالح المباشرة للأعضاء أو بشأن مواقفه إزاء القضايا الوطنية المثارة، مثلما كان حال نقابة المهندسين (

١٩٧١-١٩٧٥) من حيث تقديمها لمقترحات لتطوير الاتحاد الاشتراكى وإصدارها بيانات متعلقة بحركة الطلاب (١٩٧٢) ومطالبتها بالديمقراطية وحرية الصحافة[٢٥].

كذلك كان حال **الحركة النقابية العمالية** فمنذ أوائل السبعينيات بدأت تتفجر موجة من التحركات العمالية التى تضررت من جراء السياسات الاقتصادية الجديدة، وهنا بزغت بوادر عودة لطرح مطالب عمالية جديدة، وإزاء هذا الموقف وإزاء تصاعد المد العمالى بدأت الدولة تفكر فى تقييد الحركة النقابية فأصدرت القانون (٣٥) لسنة (١٩٧٦) الذى وضع بدوره قيوداً علىالحركة العمالية، ذلك على الرغم من إقرار الدولة لصيغة التعددية السياسية والحزبية كإطار للحياة الدستورية، وفى الدورة الانتخابية النقابية (١٩٧٦-١٩٧٩) تصدىالعمال لهذا القانون، بوضع عدة شروط أهمها الغاء شروط عضوية الاتحاد الاشتراكى للترشيح لانتخابات النقابة وضرورة الفصل بين منصب وزير القوى العاملة ورئيس الاتحاد العام[٢٦].

وفيما يتعلق **بالجمعيات التطوعية** فقد شهدت هذه الفترة زيادة ملحوظة فى عددها، فسجلت الفترة من (١٩٧٦) إلى (١٩٨١) أعلى نسبة تزايد فى عدد هذه الجمعيات، حيث زادت من (٧,٥٩٣)إلى (١٠,٧٣١)جمعية أى بواقع نسبة زيادة قدرها (٤٪) فالتحرر السياسى والاجتماعى قد دفع الجماعات الاجتماعية إلى تأسيس جمعيات خاصة بها رغم اعتبار السلطة السياسية أن هذه الوضعية إنما تمثل خطراً عليها من الزاوية السياسية[٢٧].

كذلك فقد شهدت هذه الفترة الزمنية انتعاشة كبرى **للحركة الطلابية** حيث تأسست العديد من التنظيمات واللجان الخاصة بالطلبة والتى قادتهم فى مسيرات وتظاهرات واعتصامات، مثلت شوكة فى حلق النظام، فكانت هناك (اللجنة الوطنية) التى قادت حركات الاحتجاج بجامعتى القاهرة وعين شمس (يناير ١٩٧٢) ولجنة الدفاع عن الديمقراطية ولجان مناصرة الثورة الفلسطينية، كما كان هناك نادى الفكر الناصرى، وأعضاء الفكر الاشتراكى التقدمى. ومع كثرة المظاهرات والاحتجاجات التى قام بها الطلبة، لم يهدأ للنظام بال حتى وجه ضربات متتالية لها، منها القاء القبض على قيادات هذه الحركة، ثم إخضاع الاتحادات الطلابية لرقابة الاساتذة الذين يعملون بوصفهم مستشارين للاتحادات الطلابية، وذلك بموجب اللائحة الطلابية الجديدة التى أقرت ـ رغم ذلك ـ رأى الطالب فى التعبير عن توجهاته فى إطار الخط السياسى العام، وبعض ذلك تدريجياً أصبحت موافقة جهاز الأمن شرطاً رئيسياً للتقدم لعضوية الاتحادات الطلابية[٢٨].

أما فيما يتعلق بالموقف **إزاء الجماعات الإسلامية الطلابية** فقد اتخذ النظام السياسى نهجاً مخالفاً، حيث بدأ هذا التيار يتنامى وينتشر بين الطلاب داخل الجامعة منذ عام (١٩٧٥)، فكان

الطلاب ذوو التوجه الإسلامى هم من اعتمد عليهم النظام فى ضرب "الأولاد أصحاب الألوان الأيديولوجية الأخرى".

فعهد من خلال قياداته إلى توجيههم والشد من أزرهم وإمدادهم بالمال والسلاح الأبيض، مما سمح لهم بالسيطرة على الجامعات المصرية فى غضون أربع سنوات من بداية حكمه، وأضحوا بمثابة مراقب جمعى أو رقيب على سياسة الحكومة، ما يلبث أن يعلن عن اعتراضه السافر على توجهاتها .

وترتيباً على ذلك فقد ساد الطابع الإسلامى فى المظهر العام والحركة السياسية داخل الجامعة إبان هذه الفترة، فأضحى الإسلام بالجملة هو موضوع الجامعة ومحور المناقشات العامة والخاصة، وسادت اللغة العربية وكثرت الألفاظ الإسلامية، وكان الطلبة يقومون فيؤذنون أثناء المحاضرات وفى داخل المدرجات ولم يكن الاستاذ الجامعى حينئذ أن يعارضهم أو يعلن تذمره، كما امتلأت مساجد الجامعة وساحاتها ومدنها الجامعية بالطلاب والأساتذة فى صفوف الصلاة، وتداول الوسط الجامعى قضايا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وحق تغييره ووسائل ذلك، والشورى والحجاب والنقاب، كما سادت معارض الكتب الإسلامية، والمحاضرات الإسلامية، كما سمح الأمن الجامعى لبعض علماء الإسلام بدخول الجامعة لالقاء محاضرات، (كالشيخ سيد سابق والشيخ محمد الغزالى) وبدأت المساجلات الثقافية تناقش آراء ودعاوى العلمانية والناصرية والشيوعية فى المجالات الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية[٢٩].

والحقيقة أن تعاطف النظام مع الطلبة الإسلاميين لم يأت منفصلاً عن لجوئه إلى الدين الإسلامى بوصفه مكوناً أساسياً من مكونات الثقافة الوطنية، وموروثاً ثقافياً وأيديولوجياً تلتف وتنسج حوله خيوط الهوية الوطنية، وذلك من أجل تحريف وتمويه الصراع الاجتماعى وتمييع حالة اللامساواة وتضبيع مهددات شرعيته السياسية التى بدأت فى التآكل. ومن هنا فقد أعلنت الزعامة السياسية فى البداية توجهاتها الدينية ومنذ اللحظات الأولى لتولى الحكم، كان هناك إعلاءً للشعارات الدينية، فأصبح رئيس الدولة هو "الرئيس المؤمن" وشعار الدولة هو " دولة العلم والإيمان" الإيمان الذى اعتبرته قيمة أساسية من قيم المجتمع، وكانت هناك دعوة لرجال الدين "الرسميين" لتدعيم دولة العلم والايمان فهذه امانة يجب حملها، وظهرت الدعوة إلى محاربة الاستعمار والصهيونية ومواجهة الغزوة الشرسة، غزوة الصهيونية مع الاستعمار الذين يستهدفون العقيدة والمصير والأجيال القادمة[٣٠].

كما برز الاهتمام بمتابعة المؤتمرات الإسلامية سواء داخل القطر المصرى أو خارجه، فكان الحرص من الزعامة السياسية على وجود مصر الدائم فيها والاهتمام بمقابلة الوفود الإسلامية

والتأكيد على دور مصر الحضارى فى حمل أمانة الدعوة الإسلامية وتقديمها بوصفها حامية الإسلام ومقدساته وتراثه، فهى البؤرة الإسلامية وما يحدث داخلها ينعكس بالضرورة على ما يوجد خارجها، "فقلاقل المنطقة كلها أصداء لقلاقل مصر "، كان الحرص كذلك على الوجود الدائم فى المناسبات الشعبية الدينية والتأكيد على خطورة ورهبة "الامتحان الحضارى" الذى تمر به مصر وضرورة الإخلاص لله والصلاة لاجتيازه .

كما انتشرت قضية تطبيق الشريعة الإسلامية، وكثرت المناقشات البرلمانية بين الاحزاب السياسية والاتجاهات الدينية، وبين مصر والأنظمة العربية فى الخارج وانتهى الأمر فى الداخل باعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع. كذلك بدأ إنشاء المساجد الحكومية ومضاعفتها، كما ازداد الاهتمام بالمؤسسة الدينية الرسمية - الأزهر ووزارة الأوقاف - كما تسارع رجال الأعمال والفنانون فى بناء المساجد لاطلاق أسمائهم عليها للدعاية الانتخابية أو للاعفاء العوائدى[٣١]. كذلك فقد سخرت الدولة مؤسساتها الاعلامية للاهداف ذاتها، وهى صبغ المجتمع المصرى بالصبغة الدينية الإسلامية، ومن هنا زادت الجرعة الدينية فى البرامج الاذاعية والتليفزيونية، ففى إحصاء للاذاعة والتليفزيون لعام (١٩٧٧) وصل ارسال البرامج الدينية إلى (٣٣) ساعة يومياً .

وفى الوقت نفسه لجأت القيادة إلى انتقاء بعض المفاهيم الدينية للعزف عليها وتكرارها، مثل الايمان والاصالة والصبر والصلابة والمحبة والامل والتوفيق والهداية، فالصبر على سبيل المثال يعنى القدرة على الانتظار وعدم التسرع فى فعل أى شئ والصبر على المكاره وهى الأزمات الاقتصادية الطاحنة، وتأجيل الصراع والقضاء على فورة الغضب فى القلوب، ويكون البديل هو الأمل والمستقبل الذى يحمل إمكانات أفضل، ولكن المقصود كان خداع الذات والإيهام بسراب واستجداء المزيد من الشرعية وخاصة بعد انتفاضة يناير (١٩٧٧) الشعبية حتى يستعيد النظام ولاء الجماهير. فيظهر "أمير المؤمنين" و"خامس الخلفاء الراشدين" باسم " محمد" أسوة بالنبى، على شاشات التليفزيون مرتدياً الجلباب الأبيض وبيده مسبحة، قارئاً للقرآن أو متشحاً بحزام أخضر وبيده عصا مثل عصا موسى، يظهر مصلياً، يداه على صدره يتمتم بشفتيه ويغلق عينيه، يعتكف فى الأواخر من رمضان فىسيناء بوادى الراحة مختلياً للتعبد والابتهال، يدعو إلى بناء مجمع للأديان فى سيناء للتآخى والمحبة، ملقباً نفسه باسم "كبير العائلة المصرية" الذى يجب له الاحترام والطاعة واعتناق أفكاره والبعد عن مناقشتها، واضعاً قوانين أسماها"أخلاق القرية" التى تفرض الالتزام بالتقاليد ورفض التمرد ونبذ العصيان[٣٢].

ومن هنا فاعتماد النظام على استخدام الدين وتوظيفه أيديولوجياً قد أفسح المجال رحباً واسعاً

لتنامى مظاهر التعصب الدينى كى يفرخ ويتزايد ويستفحل أمره وتشتد سطوته إلى حد الخروج عن طوع الذين قد تولوه بالرعاية منذ البداية؛ من أجل قهر الخصوم السياسيين والمعارضين وإسكاتهم وعزلهم عن الجماهير الشعبية ودمغهم بالكفر والإلحاد والعمالة للخارج والخيانة وخراب الذمة فمن لا ايمان له لا أمان له. كان التنديد بهم لا يخلو منه أى خطاب سياسى .

وفى هذا الإطار زادت قوة الجماعات الإسلامية وخصوصاً داخل الجامعات بين الطلاب، حيث استطاعت أن تجتذب الشباب المهاجرين من الريف الذين أصيبوا بالاغتراب والهامشية وعدم القدرة على التكيف مع حياة المدن، فقد كان معظمهم يتنمى إلى الشرائح البرجوازية الصغيرة فى الريف والتى غدت حياة المدنية، على اتساعها وتطرفها سواء بالغنى الفاحش أو الفقر الموحش والفساد والوحدة والاحباط وانعدام التوجيه الاخلاقى والقيمى، بالنسبة لهم غريبة كلية. لم يقدم الانفتاح لهؤلاء سوى القليل، ومن ثم عاشوا وضعية من الاضطراب والتشوش الايديولوجى وافتقار وغياب المعايير Anomie، وجد الشباب أنفسهم محاطين بفجوة تخلقت بين القيم والتطلعات والتوقعات القديمة التى نشأوا معها، والوضعية الجديدة التى يجب التعامل معها، فعاشوا حالة من الانفصام بين الذات والمجتمع، تختفى فيها مؤشرات المكانة الاجتماعية ورموزها وتتضارب وتختلط آليات الحراك وقنواته وتتراجع قيم التعليم والعمل والانجاز والتفوق العلمى، وتصعد نوعيات أخرى من الأعمال والحرف التى تزكى قيماً جديدة تصيب النسق القيمى القائم بالتهتك والاهتراء .

لقد أدرك هؤلاء الشباب أنهم فعلوا كل ما طلبه منهم المجتمع، ومع ذلك فهم هامشيون لا حول لهم ولا قوة ومعظمهم لا يستطيع أن يلبى مطالبه الأساسية والمشروعة مثل السكن والزواج، إذ ما ظل أميناً وبقى داخل حدود الدولة المصرية ولم يرحل إلى صحراء النفط. معظمهم يشعر أن كل ما حوله يتغير وبلا سبب مفهوم وأنه عاجز عن السيطرة أو حتى المشاركة فى إحداث أو منع هذا التغير .

ومن ثم فقد تحللت مشاعر الاتنماء للوطن والمجتمع والنظام الذى لا يفى بالاحتياجات الاساسية ومن ثم فهو فاقد للشرعية والمصداقية، ولقد أيد ذلك نقص القنوات الشرعية المؤسسية للمشاركة والتعبير السياسى، القنوات التى يمكنها أن تستوعب المطالب الشعبية، فالتقييد الشديد المفروض على حرية النشاط السياسى وضعف التعددية السياسية وتكبيل إمكانية الحركة خارج عباءة السلطة ومظلتها بالقيود القانونية والتشريعية على الحريات العامة، كل ذلك أفضى إلى حتمية اللجوء إلى بديل آخر(٣٣).

وهنا يبرز الإسلامى كنسق متكامل من القيم والمعايير، وكأداة وظيفية مناسبة للتغيير

والخلاص من وضعية الاغتراب وفقدان الهوية والتغريب، أداة فى متناول الجميع، وقوية ذات قدرة على التنظيم والتثوير والتبرير، أداة تخلق الفرصة للتعبير عن الذات. وهنا ركزت الجماعات الإسلامية على وضعية الفقر والحرمان والاحباط والتبعية وضياع الهوية، وهنا أيضاً تعالت أصوات المستضعفين بالاستجابة فدعت إلى محاربة الظلمة والكفار وطالبت بالثأر للمعدمين الذين حرموا نصيبهم من الحياة الدنيا. وهنا نجحت الجماعات الإسلامية المسلحة فى استثمار مناخ السخط والمعاناة وجعلت من هذه الجموع الساخطة مادة بشرية خام قابلة للتأييد والعمل

وفى لغة بسيطة مقنعة وليست غريبة، أقنعت الجماعات الأصولية الإسلامية قطاعاً كبيراً من جموع المهمشين المحرومين أن هذا المجتمع بمباهجه ومفاسده ليس مجتمعنا على الاطلاق ،نحن جماعة المؤمنين وهو مجتمع الجاهلية والكفر، ومن ثم فلم يعد أمامنا أى نصيب موضوعى للتماثل معه، بعد أن حكم علينا بوضعية القهر والحرمان على كافة المستويات، علينا إذن اعتزاله والانسلاخ عنه وهجره لنخلق المجتمع البديل الذى يحقق ذواتنا وأفكارنا فى بناء الأسرة والمدرسة والمجتمع والدولة، وفى مرحلة تالية علينا تدمير هذا النظام الفاسد وتصفيته تماماً لنقيم على أنقاضه نظاماً طاهراً ونقياً(٣٤).

وأعيدت الكرّة مرة أخرى، عاد النظام إلى الدين ليدفع عن نفسه تهمة الكفر فعنى بالدعوة الإسلامية وخطى خطوات هى فى الواقع تساعد هذه الجماعات وتؤيدها وتهيئ لها التربة الخصبة لنشر تعاليمها وأفكارها. واصبح بالتالى سلاح الدين متاحاً للفريقين، النظام والجماعات، فالأول يلجأ للدين لتبرير وتغطية سياساته، والثانية التى أضيرت مصالحها بفعل هذه السياسات قد لجأت هى الأخرى إلى الدين لتبرير مطالبها فى العدل والحرية والمساواة والمشاركة. لقد كان سلاح التكفير، خاصة فى السنوات الثلاث الأخيرة من حكم السادات، مشهراً وواردا فى الأذهان من خلال أجهزة الاعلام وعلى قارعة الطريق(٣٥).

وهنا نما تيار العنف فى المجتمع واكتسب قدرة ذاتية على الحركة، مكنته من التصرف المستقل الذى يتجاوز قدرة النظام على تطويعه وكبح جماحه والسيطرة عليه، كما اتجه هذا التيار الى اعتماد العنف وتكريس العزلة عن الاخرالسياسى والآخر الدينى وكانت المحصلة النهائية لذلك كله هى الرأس الحاكمة للنظام السياسى القائم .

وفى ضوء ما سبق ،وترتيباً عليه، شهدت هذه الفترة توالد العديد من جماعات الإسلام السياسى المسلحة العنيفة(٣٦) التى تجاوزت،على مستويات الفكر والسلوك، جماعة الإخوان المسلمين، ففى الوقت الذى تعتمد فيه جماعة (الإخوان المسلمون) على استراتيجية العمل

الاجتماعى السياسى والتربوى، والعمل من داخل النظام وفى إطاره وبقواعده وبعض آلياته، كخطوة أولية يتزامن معها ويتبعها عملية التغيير الاجتماعى الكبرى، فإن هذه الجماعات الجهادية الجديدة تنتهج استراتيجيات للعمل الثورى والفورى مخالفة إلى حد بعيد تلك التى تتبعها الجماعة الأم (الإخوان المسلمون) .

وأيا ما كان الأمر فإنه رغم كل مثالب النظام السياسى المصرى إبان حقبة السبعينيات، وانتهاجه لبعض الأساليب، وإتيانه لبعض الممارسات التى عدها بعض الباحثين(*) وأداً لروح وفعالية المجتمع المدنى فى مصر، إلا أن ما أتاحه النظام من رتوش"ديمقراطية"، قد ميزت المناخ السياسى العام، وسمحت بعود الحياة مرة أخرى إلى منظمات المجتمع المدنى، بعد أن كانت مواتاً فى حقبة الستينيات. فالاحزاب السياسية عادت مرة اخرى للظهور على مسرح الحياة السياسية، والنقابات المهنية بدأت تنشط وتعارض سياسات النظام وتوجهاته، والاتحادات العمالية بدأت تطرح مطالبها من جديد، والجمعيات الأهلية زادت أعدادها واتسع نشاط اهتماماتها ومجالات عملها، والاتحادات الطلابية عادت لتشهد حركة سياسية شديدة المعارضة لسياسات النظام وتوجهاته، ومن ثم فإن تلك التحولات السياسية والاجتماعية التى طرحها النظام السياسى إبان فترة السبعينيات، قد أثرت بالايجاب على مؤسسات المجتمع المدنى، وأدوارها الاقتصادية والسياسية التى مارستها، ينطبق ذلك إلى حد كبير على فترة النصف الأول من السبعينيات، قبيل أن ينكص النظام عن الاجراءات المشجعة للديمقراطية، ويبدأ فى طرح القوانين التى كبلت المؤسسات المدنية بالقيود مرة أخرى .

رابعاً: فترة الثمانينيات والتسعينيات : التحولات الاقتصادية: الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى:

ذكرنا فى الجزء السابق أن الحكومة المصرية فى فترة السبعينيات قد انتهجت سياسة مالية توسعية اعتمدت بالأساس على عوائد النفط وتحويلات المصريين العاملين بالخارج، خاصة فى دول الخليج، والاقتراض السهل من الحكومات العربية والغربية على السواء. ومن ثم فقد ترتب على ذلك عجز كبير فى الموازنة العامة وفى السيولة المالية والنقدية وظهور مشكلات المديونية العالية وتفاقم أعباء خدماتها، وهنا بدأت الأزمة تتخذ منحنى خطيراً(٣٧).

فحينما تسلم الرئيس مبارك إدارة الاقتصاد المصرى، اتسم الاقتصاد بسمات تكسبه صفة الإزمان، فمعدل التضخم مرتفع ومعدل نموالناتج المحلى الاجمالى منخفض، وارتفع معدل البطالة وتسارع معدل النمو السكانى بما يفوق نمو الناتج القومى الاجمالى، و انخفضت القيمة

الحقيقـية لارتفـاع أجور موظفى الحكومة والقطاع العام إذا قارناها بارتفاع الاسعار خلال هذه الفترة (٧٤-١٩٨٨)، وأضحى بذلك نحو (٤٠٪) من السكان يعيشون تحت خط الفقر، كما تفاقمت مشكلة المديونية الخارجية[٣٨]، ومن هنا ومع ضعف البنية الانتاجية والاقتصادية للمجتمع المصرى وعجزه عن الوفاء بالحاجات الأساسية للمواطنين وتبعيته للخارج ونهب موارده وشل قدراته على النمو بالموارد الذاتية، زادت أطراف معادلة العدالة الاجتماعية اختلالاً وزاد حرمان ومعاناة الفئات المهمشة والفقيرة والمحرومة، ومن ثم فقد اضطرت الحكومة المصرية إلى توقيع اتفاقاً مبدئياً مع صندوق النقد الدولى I.M.F (١٩٨٧) تم على أثره جدولة جزء من الديون من أجل تخفيف حدتها، ورغم ذلك فقد ظلت الوضعية مأزومة. وفى النهاية اضطرت الحكومة المصرية مرة اخرى إلى توقيع عدة اتفاقيات مع صندوق النقد الدولى M.I.N.F (مايو ١٩٩١) والبنك الدولى W.B (يونيه ١٩٩١) ونادى باريس لتطبيق ما يعرف بسياسة الاصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى ERSAP وكذلك اتفاقية قرض التكيف الهيكلىS.A.L، وقد نصت أهم بنود او شروط هذه الاتفاقيات بوجه عام على ضرورة خلق اقتصاد غير مركزى بعيداً عن توجيه ووصاية الدولة وتدخلها وذلك على المدى المتوسط، ودعم القطاع الخاص فىالأنشطة الانتاجية وتحجيم دور القطاع العام والحد من نشاط مؤسساته الانتاجى وإطلاق قوى السوق، وتحرير أسعار الصرف وإزالة كافة القيود أمام الاستثمارات الخاصة وخفض الدعم وخفض الإنفاق العام وخفض التشغيل(*)[٣٩].

ومع تطبيق هذه السياسة(**) وبرغم ما حققته من نجاحات إيجابية اقتصادية طويلة المدى على الأصعدة المالية والنقدية، حيث انخفض العجز فى الموازنة العامة وانخفض الانفاق الاستثمارى الرأسمالى، إلا أن هذه النجاحات جاءت على حساب متطلبات وحاجات اجتماعية قصيرة المدى على مستويات العمالة والتشغيل والدعم والدخول والاسعار، ومن ثم زادت حدة الاختلالات والتفاوتات الاجتماعية بين المواطنين .

فعلى سبيل المثال، ونتيجة لضغط الانفاق الحكومى العام انخفض نصيب الدعم من جملة الانفاق الجارى، فبعد أن كانت نسبته (٧,٦) مليون جنيه (١٦٪) فى أول سنوات تطبيق البرنامج (٩١/١٩٩٢) انخفضت نسبته إلى (٤,٥) مليون جنيه أى (٠,٨٪) عام (٩٢/١٩٩٣) ثم إلى (٣,٥) مليون جنيه (٠,٦٪) للعام المالى (٩٣/١٩٩٤) ومن ثم فقد ترتب على ذلك انخفاض معدل الاستهلاك العام وانخفاض أسعار المستهلك consumer.p.[٤٠] .

كما استمر معدل التضخم فى التزايد، حيث يشير تقرير التنمية البشرية الذى يصدره البرنامج الانمائى للامم المتحدة (١٩٩٣)، وتقرير البنك الدولى عن التنمية فى العالم(١٩٩٣)

الى ارتفاع معدلات النمو النسبى للتضخم فى مصر(١١,٩٪ فى الفترة من ١٩٨٠-١٩٩٠) إلى أن وصلت إلى (٢٢,٣٪) عام ١٩٩١ ثم أشارت النشرة الاقتصادية المصرية إلى انخفاض المعدل بعد ذلك إلى (٨,١٪) عام ١٩٩٤[٤١].

ويضاف إلى ما سبق فقد شهد المجتمع المصرى -مع الزيادة الحادة فى الاسعار(٨٤-١٩٩٤) بمعدل (٥٠٠٪) فى مقابل زيادة طفيفة فى أجور العاملين فىالقطاع العام والحكومة وزيادة غير متناسبة أيضاً فى متوسط الأجر السنوى للفرد بمعدل(٢٥٪)- تفاوتاً حاداً فى توزيع الدخول بين المواطنين تفاوتاً من شأنه أن يؤدى إلى زيادة معدلات الفقر وارتفاع نسبة من يعيشون تحت خط الفقر، فمن خلال بحث الدخل والانفاق والاستهلاك الذى أجرى بمعرفة الجهاز المركزى للتعبئة العامة والاحصاء (١٩٩٠-١٩٩١) اتضح أن نسبة الفقراء فى حضر المجتمع المصرى بوجه عام تصل إلى (٣٥,٨٨٪)، أى أنهم يعيشون تحت خط الفقر المطلق[*] فلا يحصلون على احتياجاتهم الأساسية من السلع الغذائية وغير الغذائية، كذلك كانت نسبة الفقراء فى القطاع الريفى المصرى بوجه عام تصل إلى (٣٤,١٠٪)، كما أن ريف الوجه القبلى بمفرده يستأثر على (٦٣,١٤٪) من إجمالى فقراء الريف المصرى كليه(وفقاً لعينة البحث)[٤٢].

وعلى صعيد آخر فقد فرضت هذه السياسات تأثيراً سلبياً إلى حد كبير على الانفاقات الحكومية الموجهه إلى الخدمات العامة التى تعتمد عليها تستفيد منها جموع الجماهير الشعبية والفئات الفقيرة، فبقراءة مخصصات الميزانية الحكومية للتعليم والخدمات الصحية والتغذوية والإسكانية" تتكشف لنا هذه الحقيقة تماماً[*].

ولنأخذ مثالاً على ذلك فى مجال الخدمات الصحية، فقد انخفض نصيب هذه الخدمات من ميزانية الحكومة من (٣٨٤,٧) مليون جنيه عام (٨٩/١٩٩٠) إلى (٣٨٢,٨٢) عام (٩١/١٩٩٢) كما انخفض نصيب الفرد من الانفاق الحكومى على الصحة من (٧,٤٠) جنيهاً (٨٩/١٩٩٠) إلى (٦,٩) جنيهاً (٩١/١٩٩٢). ويزداد الأمر سوءاً حينما نعلم أن (٩٦,٣٪)من إجمالى الانفاق الحكومى على الصحة إنما يذهب وفاءً لأجور ومرتبات العاملين، كما أصبح هناك (٨٤٣,٩) شخص/ سرير عام (٩١/١٩٩٢) مقارنة (٥٩٧) شخص/سرير (٨٥/١٩٨٦)، ذلك فى الوقت الذى زادت فيه أسعار الدواء إلى (٥٠٠٪) عام (١٩٩٠) مقارنة بعام (١٩٨٢)[٤٣]. كما أصبح من المتوقع فى ظل انخفاض الدخول الحقيقية للأفراد وانخفاض الانفاق الحكومى أن ينخفض الطلب الجماهيرى على المعروض من الخدمات الحكومية بوجه عام خاصة بالنسبة للفقراء الذين يعتبر دخلهم هو المحدد الأساسى للخدمة الصحية التى يطلبونها.

ويرتبط بكل المشكلات السابقة، مشكلة البطالة وهى من أكثر المشكلات الاقتصادية حدة وإزماناً، حيث أن تطبيق هذه البرامج لم يقدم شيئاً إيجابياً للتغلب عليها بل زاد الأمر تفاقماً، حيث ارتفعت أعداد المتبطلين عن العمل من (١,٥مليون نسمة) عام (١٩٧٩) إلى (٢,٨) مليون نسمة عام (١٩٨٦)، أى حوالى (٢٠٪) من إجمالى قوة العمل الرسمية، هذا فى حين أشارت تقديرات أخرى إلى أن هذا العدد هو (٢) مليون نسمة، وتقديرات ثالثة غير رسمية إلى (٤) ملايين نسمة، هذا فى حين أشارت إحصاءات منظمة العمل الرسمية إلى أن معدل البطالة وصل فى مصر، بعد تطبيق برامج التكيف الهيكلى، إلى (١٤٪)عام ١٩٩٢[٤٤].

وهكذا مع المضى قدماً فى تنفيذ هذه السياسات إزداد عدد الضحايا والمضارين منها. يتضح ذلك جلياً بصفة خاصة لدى الفقراء الذين كانت تضعهم دخولهم النقدية عند حافة الفقر ومع السير فى هذا الاتجاه زُج بهم فى هاوية الفقر وظهر من يسمون بالفقراء الجدد New poor، وفى الوقت نفسه ظهرت فئة من الأثرياء الجدد، New rich وهم الذين أثروا بشكل شرعى وغير شرعى من مشروعات القروض والاستيراد وغيرها، فلأول مرة تخترق مصر خط الفقر بنهاية عام ١٩٩٤[٤٥].

التحولات السياسية : إعاقة التطور الديمقراطى وتحجيم قوى المعارضة وشل فاعلية المجتمع المدنى :

مع تطبيق سياسة الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى والتحول إلى اقتصاد السوق تصاعدت موجات الاضراب والاحتجاج وارتفعت مؤشرات العنف لدى شرائح الشباب وهى الأكثر تضرراً من هذه السياسة، إذ لم يكن هناك تواز على الصعيد السياسى مع ذلك، أى لم يكن هناك سياسة "للخصخصة السياسية" - إن جاز التعبير، تتوازى مع الخصخصة الاقتصادية، لم يكن هناك المزيد من التحول الديمقراطى الحقيقى ومن هنا نشأت التوترات التى تعترى عملية التحول الديمقراطى والمؤسسات والتنظيمات التى يقع على عاتقها عبء هذا التحول وهى تنظيمات المجتمع المدنى[٤٦].

والذى يميز المجتمع المدنى فى فترتى الثمانينيات والتسعينيات كونه ساحة لتصارع ثلاث قوى رئيسية هى: التيار الإسلامى الذى لا يمارس العنف ممثلاً فى (جماعة الإخوان المسلمين) والثانية هى التنظيمات اليسارية والليبرالية، سواء الشرعية منها أو المحجوبة عن الشرعية (الشيوعيين)، ثم أخيراً النظام السياسى والذى يعتمد كثيراً على آليات الهيمنة والقمع المادى فى حفظ ما يتأسس له من نفوذ فى إطار مؤسسات هذا المجتمع .

لقد تميزت فترة منتصف التسعينيات خصوصاً بجواً من التوتر الشديد والاحتقان السياسى البالغ، حيث شن النظام السياسى حرباً لا هوادة فيها داخل أرجاء المجتمع المدنى المصرى-بل وخارجه - ضد مختلف فصائل الجماعات الإسلامية، بما فيهم جماعة الإخوان المسلمين – بعد انتهاء الهدنة بينهم فى الثمانينيات - والتى دارت رحاها واشتدت بعد اتهام النظام للاخوان بالتعامل والتواطؤ مع الجماعات الإسلامية العنيفة وإيوائها إياهم وإمدادهم بالسلاح، ثم تخوف النظام من إمتداداتهم وتغلغلهم فى مراكز الأعصاب الحساسة وأقوى قلاع المجتمع المدنى وهى النقابات المهنية، بالإضافة إلى نشاطهم واتصالاتهم الداخلية والخارجية على السواء. ومن هنا فقد أقدم النظام على اعتقال أعداد كبيرة من قياداتهم ونشطائهم وتقديم ما لا يقل عن (٩٠) نشطاً منهم إلى محاكم عسكرية غير دستورية أو قانونية بدءاً من يناير (١٩٩٣)، فحرمهم من مقاضاتهم أمام قاضيهم الطبيعى. وقد اكتملت الاركان الرئيسية لهذه الازمة بتزامن هذه الإجراءات القمعية مع الهجوم المفاجئ على النقابات المهنية وإصدار القانون (١٠٠) لسنة (١٩٩٣) وتعديلاته (١٩٩٥)، بهدف إحكام القبضة الحديدية على النقابات ولإزاحة التغلغل والانتشار الإسلامى السياسى منها، ثم تبع ذلك إصدار (قانون الصحافة) بهدف تكميم الافواه وإرهاب الصحفيين عن متابعة اخبار الفساد واستغلال النفوذ .

ولعل القراءة السريعة **لخريطة الاحزاب السياسية** فى إطار المجتمع المدنى المصرى إبان فترتى الثمانينيات والتسعينيات تكشف عن وجود حوالى خمسة عشر حزباً وبعض القوى السياسية، يمكننا بلورتها جميعاً فى إطار ثلاثة أجنحة رئيسية **أولها** (حزب الوفد الليبرالى الجديد) **وثانيها** (التحالف الإسلامى الإخوانى والعمل الاشتراكى والاحرار والامة) **وثالثهما** قوى اليسار وتضم (حزب التجمع الوطنى التقدمى والفصيل اليسارى المنشق عن حزب العمل الاشتراكى والحزب الناصرى)، بالإضافة إلى ذلك فهناك بعض الاحزاب الصغيرة(أحزاب الظل) والتى جاء معظمها إلى الساحة بحكم محكمة [الخضر - الشعب الديمقراطى - المصرى العربى الاشتراكى - مصر الفتاة - العدالة الاجتماعية - الوحدة اليمقراطى - المصريين المغتربين]. ويأتى على رأس كل هذه جميعاً (الحزب الوطنى الحاكم) .

وبالنظر إلى مدى كفاءة وفعالية هذه البنى الحزبية المعارضة سواء على مستوى براجها السياسية والانتخابية وسياساتها المعلنة أو القوى الاجتماعية والسياسية التى تمثلها وتخاطبها وتتبنى مصالحها، أو على مستوى الممارسة الواقعية، أى من حيث قدرتها على النفاذ إلى أعماق المجتمع المصرى وتأسيس أرصدة جماهيرية تساندها وتشكل لها ذخيرة انتخابية متنامية تعضدها عند الحاجة، لكانت المحصلة مصدمة إلى حد كبير .

فهذه الاحزاب تعانى من تهتك البناء الداخلى لها، فمعظمها تقودها(شخصيات تاريخية) تهيمن عليها وتعجز عن تربية جيل ثان من الكوادر السياسية المؤهلة للقيادة، فيتم تعيين مكاتبها وهيئاتها السياسية، وليس انتخابها،غير آخذين فىالاعتبار إشكالية تعاقب الأجيال وتداول السلطة وهو ما يؤثر سلباً على قدرتها على التكيف الاجتماعى والسياسى، كما أن ممارساتها الداخلية غير ديمقراطية فالافراد يدينون بالولاء الشخصى لقيادات الحزب وليس لمبادئه وأفكاره، كما أن أساليب إدارة الصراع داخل الحزب وخارجه ـ سواء مع بقية الاحزاب أو مع الحكومة ـ تتسم بقدر كبير من الانكسار الذاتى وانعدام الثقة وتردى مستوى الحوار وتبادل الاتهامات وعدم قبول الحد الأدنى لادارة الصراع بطريقة ديمقراطية وبنهج سلمى، بالإضافة إلى أن هذه الصراعات الداخلية والاختلافات بدلاً من أن تؤدى إلى الانصهار فى بوتقة الحزب تؤدى إلى الانشقاق والتفرق(٤٧).

وينعكس ذلك بجلاء على موقف أعضاء الحزب الواحد من القضايا المثارة على الساحة السياسية والاجتماعية الاقتصادية، وأيضاً على عجز هذه الاحزاب عن تحريك وحشد تأييد ودعم قطاعات الجماهير الشعبية، ورخاوة softness أسسها وقواعدها الاجتماعية وعدم تعبيرها عن إرادة جمعية سياسية، فهى قد افتقدت المصداقية الجماهيرية ولم تعد تعبر عن جماع مصالح القوى الوطنية Shallow social basis .

ولعل هذا ما أكدته نتائج أحد الاستطلاعات التى أجراها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية حول رأى الجمهور المصرى فى الاحزاب والممارسة الحزبية فى المجتمع المصرى، فكشفت نتائج الاستطلاع عن أن (٣٣٪) من العينة لا يعرفون على الاطلاق بوجود أحزاب سياسية وأن من يعرفون بوجود هذه الاحزاب ـ وهو (٦٧٪) من العينة–(٦٠٪) منهم–أى(٢٦,٩٪) من الجمهور الكلى ـ لا يعلمون شيئاً عن برامج أو سياسات أو طبيعة هذه الاحزاب، ذلك رغم مرور أكثر من (١٦) عاماً على تجربة التعددية الحزبية، الامرالذى يعنى انفصال المواطن عن الواقع السياسى الحزبى وانصرافه عن متابعة أخبار هذه الاحزاب وهامشيتها، حيث لا تصل إلى مستوى مخاطبة القواعد الشعبية، ويعكس ذلك أيضاً ميراثاً تاريخياً طويلاً من المركزية والشمولية والتسلطية انعكس بالسلب على سلوك المواطن وثقافته ووعيه السياسيين .

أفصح الاستطلاع كذلك عن أن (٦٤,٨٪) ممن يعلمون بوجود هذه الاحزاب وبرامجها لا يتابعون آداء وعمل هذه الاحزاب ولا يتصلون بها، وأن (٤٩٪) منهم أجابوا بأن هذه الاحزاب عديمة الفاعلية والنفع، وأنها أحزاب رخوة ضعيفة (١٥,٥٪) ولا تنطوى فى داخلها على أبنية وأنساق ديمقراطية (١٥,٣٪)، ولا تقدم شيئاً فى حل مشاكل الجماهير(٥٢٪)، وهى غير ممثلة

لأفراد المجتمع (٢,٦٪)، ويقتصر دورها عند حد أعضائها فقط(٣٦,٤٪)[٤٨] الأمر الذى دفع (رفعت السعيد)، أحد رموز اليسار المصرى للقول بأن الاحزاب السياسية القائمة الآن فى مصر تشبه "قطع الفلين" التى تطفو على سطح المجتمع فلا تستطيع الوصول للقاع، ويقتصر دورها على مجرد خلق صلات خفيفة مع الصفوات المثقفة ومؤسسات المجتمع المدنى[٤٩].

يؤيد ذلك كله ويعضده شق آخر للاستطلاع أجرى حول الاحزاب والممارسات الحزبية الراهنة فى المجتمع المصرى، ولكنه طبق على عينة من نخبة علماء الدين وأساتذة الجامعات وقيادات الاعلاميين وأعضاء مراكز البحوث وأعضاء وقيادات النقابات المهنية وقادة الاحزاب السياسية وكبار الصحفيين القوميين والحزبيين—أو النخبة الاستراتيجية كما أسماها الاستطلاع - ولم تأت النتائج مغايرة، بل مؤكدة للوضعية السابقة للاحزاب المصرية ولحالة الانتكاسة والتغييب السياسيين الذى يعانيهما المواطن المصرى[٥٠].

وفيما يتعلق بموقف النظام السياسى من هذه الاحزاب السياسية، نجد أنه عند تولى الرئيس مبارك الحكم سعى لإقامة ترتيبات سياسية لاعادة تنظيم الجبهة السياسية فى مصر، وكانت فى البداية إجراءات مشجعة (الإفراج عن معتقلى سبتمبر١٩٨١، السماح بعودة الجرائد الحزبية المعارضة والسماح بعودة حزب الوفد، استبعاد بعض الرموز الساداتية من الحزب الوطنى) الامر الذى خفف من حدة معارضة الأحزاب له، إلا أنه، بعد ذلك، صدر القانون(١١٤) لسنة ١٩٨٣ تعديلاً للقانون (٣٨) لسنة ١٩٧٢ بشأن تنظيم الانتخابات، الذى كان بمثابة صدمة لقوى المعارضة الحزبية حيث سعى إلى حظر الترشيحات الفردية والقوائم غير الحزبية، كما سعى إلى ضرب إمكانية التحالف بين أحزاب المعارضة من خلال حظره لنزول أكثر من حزب على قائمة واحدة، وغير ذلك من القيود التى لجّمت الحرية السياسية لهذه الاحزاب وسعت إلى افقاد الانتخابات طابع الحيدة والنزاهة، الامر الذى حدا بهذه الاحزاب الى مقاطعة الانتخابات فى مراحل عديدة منها مثلاً مقاطعة انتخابات التجديد النصفى لمجلس الشورى (١٩٨٩) ومقاطعة انتخابات مجلس الشعب(١٩٩٠)، خاصة وأن النظام كان يتجاهل انتقاداتها ومطالباتها بتعديل قوانين الانتخابات الجائرة التى تهدف بالاساس إلى خدمة الحزب الحاكم وتكريس هيمنته[٥١].

ويمكن القول أن أحزاب المعارضة المصرية الكبرى قد انصرفت تقريباً عن نظام مبارك منذ أواسط التسعينيات، ومن مؤشرات هذا الانصراف مقاطعة إعادة انتخاب الرئيس مبارك لفترة رئاسية ثالثة، والانتظار لما تسفر عنه مواجهات النظام مع الجماعات المسلحة، وعندما استشعر مبارك حالة التنافر هذه، دعا إلى حوار وطنى مع المعارضة ولكن جماعة الإخوان المسلمين لم تكن من بين هذه الاطراف المدعوة. ولم يتم اتخاذ اية اجراءات ايجابية الا بعد ثمانية أشهر من

الدعوة، وكانت أجندة الحوار الوطنى تتضمن أربع(٤) قضايا رئيسية مطروحة للنقاش هى (الإصلاح الاقتصادى والاصلاح التعليمى والإصلاح الاجتماعى وحفظ الوحدة الوطنية) ذلك فى حين أن الإصلاح السياسى والدستورى - وهو الأعظم أهمية من وجهة نظر كل القوى السياسية والحزبية-لم يدرج فى هذه القضايا. ورغم مشاركة زعماء كل القوى الحزبية المعارضة فى الجلسة الافتتاحية للحوار، إلا أنه بعد ذلك انسحب كل من حزب الوفد والحزب الناصرى وذلك بدعوى أن أجندة الحوار لم تتضمن الاصلاح السياسى والدستورى، وهو الأهم، وأن الحزب الوطنى لا يحاور إلا نفسه، كما أن اختيار (مصطفى خليل) رئيساً للجنة الحوار، وهو اول من قاد عملية التطبيع مع اسرائيل، أثار حفيظة الحزب الناصرى بوجه خاص. وبهذا ضاعت فرصة جديدة لخلق حالة دنيا من الاجماع الوطنى المنشود، ولاعادة بعث الحياة فى أحد أعضاء جسد المجتمع المدنى فى مصر[٥٢].

وإزاء هذه الحالة المتردية للأحزاب وقوى المعارضة السياسية، وموقف النظام السياسى منها جميعاً، شكلت المعارضة السياسية الإسلامية - جماعة الإخوان المسلمين بالتحديد - أقوى معارضة للنظام السياسى حتى الآن، فرغم أنهم لا يشكلون حزباً سياسياً وما زال ينكر النظام عليهم هذا الحق، إلا أنهم يتسمون بسمات تجعلهم يفوقون التجسيد الواقعى الحقيقى لأية حزب سياسى؛ من حيث وضوح التوجه السياسى والايديولوجى للجماعة وتميزه، ووضوح معالم الجماعة كمنظمة سياسية مترابطة ومعقدة، وكثرة عدد أعضائها والمتعاطفين معها sympathizers، وتمكنها من دخول البرلمان وخوضها الانتخابات البرلمانية الوطنية تحت شعاراتها الخاصة، ثم قوة وعمق انتقاداتها ومعارضاتها للنظام وممارساته .

فى ضوء هذه الأرضية الصلبة سعت الجماعة-وحققت نجاحات واسعة حتى الآن - إلى اكتساب وجذب قطاعات عريضة من السكان باختراق كافة طبقات المجتمع الأكبر cutting across all social classes وتأسيس جمهور من الناخبين فى بيروقراطية الدولة وبين المهنيين الشباب والبرجوازية وكذا الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى[٥٣].

ويؤدى الطرح الدائم من قبل الجماعة لمدى مشروعية النظام القائم بل ومدى مشروعية النسق الاجتماعى القائم بأكمله وذلك استناداً إلى الأيديولوجية الإسلامية، والاستناد إلى أن أية حكومة وطنية فى ظل مجتمع اسلامى إن لم تكن تعتمد إلى شرع الله فهى حكومة غير شرعية، ومما يزيد فى درجة الاقناع والمصداقية اللذين تتمتع بهما الجماعة، تلك القواعد الاجتماعية والجماهيرية التى تستند عليها، فهى تبدو بالنسبة لهذه الجماهير الشعبية أكثر القوى السياسية الموجودة قدرة على إمتلاك وتجهيز وتشغيل(البديل الإسلامى) - حتى على الأقل من الناحية

النظرية ـ ووقوفها على أرضية الدين التى تصوغ المشروع الاجتماعى الإسلامى الذى لم يترجم بعد إلى سياسات مباشرة فى معظم جوانبه .

ورغم إصرار النظام السياسى على عدم منح المعارضة السياسية الإسلامية الحق فى تأسيس أحزاب سياسية، رغم إعلان النظام فى الوقت ذاته عن توجهاته الليبرالية والديمقراطية، ـ الامر الذى يوقعه فىإشكالية الثقة والمصداقية ـ فإن الجماعة تبذل دائماً محاولات دءوبة لاكتساب شرعية وجودها القانونى والدستورى على الساحة السياسية كحزب سياسى يمكن له العمل وفق الآليات الرسمية(*).

وترتيباً على ذلك فقد سعت الاحزاب السياسية المصرية المختلفة الى الاستفادة من القدرات التعبوية والتنظيمية والتمويلية الهائلة للجماعة، فى ضمان الدخول من أبواب البرلمان، ففى انتخابات (١٩٨٤) تحالف الوفد مع الإخوان، وفى انتخابات (١٩٨٧) تحالف حزبا العمل والاحرار مع الإخوان أيضاً، وفى كلتا الحالتين تمكنت هذه القوى جميعاً من الدخول إلى البرلمان وتشكيل كتلة معارضة برلمانية كبيرة.

وفى الوقت الذى قاطعت فيه أحزاب المعارضة الرئيسية انتخابات (١٩٩٠)، فانها دخلت انتخابات عام (١٩٩٥) وحدث تحالف بين احزاب العمل والاحرار، وجماعة الإخوان المسلمون، وقد جاءت هذه الانتخابات، بما شهدته من أعمال عنف وتجاوزات دستورية وقانونية، كى تؤكد أن خطوة إلى الوراء قد اتخذت فى مسيرة التحول الديمقراطى فى المجتمع المصرى، حيث لم تشهد أية انتخابات برلمانية سابقة، منذ بداية الحياة البرلمانية فى مصر، هذه الاحداث، خاصة أنها جاءت فى مناطق متباينة جغرافيا وغير معروفة بميلها التقليدى إلى العنف(**).

وفى هذا الإطار شكلت بعض منظمات المجتمع المدنى ما سُمى بـ (اللجنة المصرية لمتابعة الانتخابات لمجلس الشعب ١٩٩٥) والتى شارك فيها ممثلون لكافة القوى السياسية والحزبية المعارضة والمستقلة وذلك بهدف مراقبة الانتخابات وضمان حيدتها ونزاهتها تحت مظلة العمل من أجل تعددية ديمقراطية وانتخابات نظيفة منذ الترشيح وحتى إعلان النتائج النهائية. وقد أصدرت اللجنة بيانين متتاليين عن الجولتين الانتخابيين (١٩٩٥/١١/٢٩) و (١٩٩٥/١٢/٦) أكدت فيهما عمليات التزوير واسع النطاق والعنف غير المحدود من قبل الحزب الحاكم، كما عبرت عن قلقها عن إحياء "نزعات خطيرة طائفية وأهلية وقبلية"(٥٤).

وتعتبر الجمعيات الطوعية أحد ثانى أهم مكونات المجتمع المدنى فى مصر، وثمة محاولات لتصنيف هذه الجمعيات على أسس طبقية (كجمعيات رجال الاعمال فى مقابل النقابات

العمالية) وتنظيمات مهنية (كالنقابات المهنية كالاطباء والمهندسين) ثم جمعيات مهتمة بالرعاية والتنمية الاجتماعية (كالجمعيات ذات الطابع الدينى الخيرى - الجمعيات الثقافية والادبية والعلمية - نوادى أعضاء هيئات التدريس) ثم المؤسسات التقليدية (كالمساجد والكنائس) والاحزاب السياسية(٥٥).

ففيما يتعلق بالجمعيات التي تصنف على أسس طبقية تأتى الجمعيات الخاصة برجال الاعمال سواء فى ثوبها القديم (اتحاد الصناعات المصرية-الغرف التجارية والصناعية) والتى تندرج جميعها تحت لواء الاتحاد العام للغرف التجارية في مصر، أو فى لباسها الجديد كبعض الجمعيات الجديدة مثل (الغرفة التجارية الامريكية بالقاهرة، المركز التجارى الامريكى المصرى، جمعيات المستثمرين فى المدن الصناعية، وجمعيات خاصة برجال البنوك والمصدرين والمستوردين) (٥٦).

وقد أفادت هذه القوى الاجتماعية بانواعها المختلفة من مناخ الحرية (المقيدة أو المشروطة) السياسية والاقتصادية والاجتماعية، واستطاعت عن طريق تنظيم نفسها جيداً والمقدرات المالية المتاحة التى تستند اليها، وبالإضافة إلى علاقاتها وتحالفاتها السياسية - سواء الداخلية منها (فهى تضم وزراء أو رؤساء وزارات سابقين خاصة من الاقتصاديين، كما تمنح عضويتها الشرفية لوزراء حاليين وأعضاء مجلس الشعب ورؤساء بعض لجانه، كما أن نسبة كبيرة من أعضاء هذه الجمعيات رؤساء إدارات كبرى شركات القطاع العام وبنوك الدولة والبنوك المشتركة) أو الخارجية(من حيث إتصالها بالحكومات والقوى الاجنبية والمنظمات السياسية والهيئات الاقتصادية الدولية كصندوق النقد الدولي والبنك الدولى ومنظمات حقوق الانسان الاقليمية والعالمية) - أن تحقق مكاسب اقتصادية وسياسية متعاظمة، فهم - أى الأعضاء - يطلبون مقابلة الوزراء ورئيس الوزراء وتتم لقاءات بينهم وبين رئيس الدولة كما يحضرون معه الكثير من الجلسات والمؤتمرات ويدلون بدلوهم فى توجيه السياسات الاقتصادية للمجتمع، إلا أنه، رغم ذلك، تأتى هذه الممارسات فى بعض جوانبها السلبية على الحركة النقابية العمالية بوجه خاص، من حيث غياب التوازن بين القوى الاجتماعية والاقتصادية فى عملية تمثيل المصالح على مستوى السياسة الاقتصادية والاستقرار وسعيهم - أعضاء النقابة ورجال الأعمال - للوصول إلى صانع القرار، ثم استجابة الدولة لمطالب كل طرف على حدة ومن ثم التفاوت بين الطرفين بسبب اختلاف مصادر قوة كل جانب و مدى تجانس الجماعة وتضامن أعضائها، وبوجه عام فإن مثل هذه النوعية من التنظيمات غير الحكومية لا تساهم فى تطوير مجتمع مدنى يؤثر فى العملية الديمقراطية ودمقرطة الحياة العامة ومؤسسات السلطة والمجتمع، فهذه التنظيمات تحقق مصالحها على حساب قطاع اجتماعى مهم وهم العمال، وأية ذلك دخول هذه الجمعيات فى

صراع مع النقابات العمالية بل مع الغرف التجارية والصناعية(٥٧).

أما الجمعيات الطوعية الأهلية التى تعمل فى مجالات الرعاية والتنمية الاجتماعية فتعد هى الاخرى دعامة هامة من دعامات المجتمع المدنى فى مصر، وتضم هذه النوعية بدورها نمطين أساسيين، الأولى وتهتم بتقديم الرعاية الاجتماعية والثانية بمحور التنمية المحلية، وتؤكد احصائيات وزارة الشئون الاجتماعية(*) تزايد عدد هذه الجمعيات فى مصر زيادة هائلة، فطبقاً لاحصائيات عام (١٩٩١) بلغ عددها (١٤,٦٥٤) جمعية بمعدل جمعية لكل (١,٨٢٤) مواطن بالغ، وهى الجمعيات الخاضعة فقط لاشراف الوزارة وكلها تهتم بتقديم الخدمات الاجتماعية للمواطنين، ولقد شهد عام (١٩٩٢) طفرة فى عدد هذه الجمعيات، فتم إشهار(٤٥٥) جمعية جديدة موزعة على ميادين العمل الاجتماعى المختلفة، بالإضافة إلى العدد القائم حينئذ وهو (١٤,٦٥٤)، وفى حين وصل عددها عام (١٩٩٣) إلى نحو (١٥) ألف جمعية يسيطر الاتجاه الإسلامى على نحو (٢٧٪) منها .

ورغم أن هذه الجمعيات فى حركتها مكبلة إلى حد كبير ببعض بنود القانون (٣٢ لسنة ١٩٦٤) إلا أنها تحاول جاهدة خلق مساحات متنامية من الحرية بعيداً عن الهيمنة السياسية والأمنية للدولة. ففى "مؤتمرالسكان الدولى" شاركت الجمعيات الأهلية، بصورة فعالة فأنشأت اللجنة التنفيذية غير الحكومية وأعدت وثيقة غير حكومية عن المؤتمر، كما سعت بالفعل إلى مراجعة بعض مواد القانون (٣٢ لسنة ١٩٦٤)وبخاصة المادتين(٥٠، ٨٠) وكان الهدف من وراء ذلك تقليص الادارة البيروقراطية واشرافها على الجمعيات الاهلية المصرية، وترك الاخيرة تدير شئونها بنفسها. إن أهمية هذه الجمعيات، علاوة على دورها الاجتماعى، فأنها تمثل قنوات إتصال حقيقية ومفتوحة وفعالة مع الجماهير العريقة، فمع عدم وفاء الدولة بالتزاماتها الاجتماعية يرتفع الدور الاجتماعى لهذه الجمعيات(٥٨).

وفيما يخص **النقابات العمالية** فقد كان لها نصيب الاسد، ليس من الحرية السياسية أو كم المزايا العينية والنفعية التى حصلت عليها ولكن فى قيام أعضائها بالاضرابات والاعتصامات والمظاهرات وغيرها من أشكال التحرك الجماعى العمالى .

لقد جاءت هذه التحركات قليلة بسيطة فى مستهل حكم الرئيس مبارك، ذلك أن النظام كان يطارده دائماً شبح انتفاضات الخبز(١٩٧٧)، ولكنه ما إن دفع النظام برنامجه للاصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى وما تضمنه ذلك من بيع القطاع العام والاضرار بمصالح الفئات العريضة من العمال، حتى شهدت الساحة تصاعداً كمياً وكيفياً لمظاهر الرفض والاحتجاج، ففى البداية، على سبيل المثال، كانت انتفاضات (كفر الدوار، الحديد والصلب) والتى أهم ما

يميزها أنها تمت خارج التنظيمات النقابية المستوعبة من جانب الحكومة، بل كانت أيضاً موجهة فى جزء منها إلى الاجهزة النقابية المشرفة عليها بقدر ما كانت توجه إلى الحكومة وسياساتها الاقتصادية(٥٩).

فقد شهدت الفترة من (١٩٨٨-١٩٨٩) حوالى (٢٤٢) تحركاً جماعياً عمالياً تنوعت أنماطها ما بين الاضراب والاعتصام والمظاهرة، وتقديم الشكاوى والبرقيات والتقاضى والتهديد بالاضراب والاضراب الفعلى والامتناع عن القبض، وقد كانت هذه جميع مطالبها تتمحور حول الاعتراض على الاجور وشروط العمل وظروفه وطلب حق العمل ورفض الفصل والنقل التعسفى وتقوية التضامن النقابى والعمالى والتصدى لسوء الادارة ومفاسدها ورفض الفساد النقابى(٦٠).

فى الواقع لقد تضرر العمال أيما تضرر من جراء تطبيق سياسة التكيف الهيكلى، فقد كان لاصدارالدولة قانون قطاع الاعمال (٢٠٣ لسنة ١٩٩١) الذى يتضمن تعهد الحكومة بادارة القطاع العام بنفس أسلوب إدارة القطاع الخاص، وخضوع جميع الشركات سواء قطاع حكومى أو عام أو خاص أو استثمارى لنسق واحد من القواعد، وامتداد يد الحكومة لتصفية بعض الشركات، أثر عظيم فى دفع العمال الذين أحسوا بالخطر الداهم على مستقبلهم وأمانهم الاجتماعى، إلى المزيد من التظاهرات والاضرابات حيث تميزت الأعوام (١٩٩٢-١٩٩٤) بالارتفاع الحاد فى معدلات التحركات العمالية الجماعية(٦١).

كما لعبت **القوى الطلابية**، التى تضم أفراداً ينتمون إلى مختلف التيارات السياسية خارج اطار الجامعة، دوراً مهماً فى تنشيط فعاليات المجتمع المدنى فىمصر إبان فترتى الثمانينيات والتسعينيات. وقد كانت الانتخابات الطلابية خير مثال على ذلك. ففى الوقت الذى كانت تشطب أسماء مرشحى الجماعات الإسلامية من الطلاب عشية كل انتخابات طلابية، فإن انتخابات عام (١٩٩٤) قد شهدت شطباً لأسماء كافة الطلاب المرشحين الذين ينتمون إلى الجماعات السياسية الإسلامية وأحزاب الوفد والعربى الناصرى والشيوعيين والتجمعيين وغيرهم، وترتيباً على ذلك فقد شهدت معظم الجامعات مظاهرات غاضبة استمرت لعدة أيام ندد فيها هؤلاء الطلاب بسياسات النظام الأمنية، الأمر الذى أفضى إلى حالات اعتقال وفصل الطلاب .

ويضاف إلى حصيلة القمع والهيمنة السياسية داخل الحرم الجامعى، أن قام النظام، هادفاً إلى المزيد من الاحتواء للحركة الطلابية، ومفاجئاً أساتذة الجامعات (مايو١٩٩٤) بتعديل قانون الجامعات (٤٩ لسنة ١٩٧٢) بالغاء نظام انتخاب العمد ورؤساء الاقسام واحلال نظام التعيين

بدلاً منه دونما استشارة أصحاب الأمر من الأكاديميين، الأمر الذى اعتبروه اهانة لهم وتعدياً على حقوقهم.

كما تعتبر نوادى أعضاء هيئات التدريس فى الجامعات المصرية، إحدى مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، فهذه النوادى وإن كانت فى بداية عهدها لا تلعب دوراً واضحاً فى خدمة القضايا الاجتماعية العامة وتركز أكثر ما تركز على خدمة أعضائها من الاساتذة، إلا أنها وبحلول منتصف الثمانينيات، أى مع بداية سيطرة الجماعات الإسلامية عليها بدأ ت تتجه نحو الاهتمام بالعمل العام وتدلى بدلوها فىالقضايا الاجتماعية والسياسية، وعلى رأسها الدفاع عن الحريات العامة وحقوق الانسان وضرورة إرساء قواعد الديمقراطية والتصدى لأشكال القهروالعنف والاستبداد، كما قامت بعديد من الاضرابات والاعتصامات احتجاجاً على سياسات النظام وممارساته، كما عبرت عن رأيها فى القضايا الوطنية والعربية والإسلامية (القضية الفلسطينية، الصراع العربى الاسرائيل، أحداث الخليج.. الخ) كما شكلت لجنة للدفاع عن إعضائها من المعتقلين السياسيين.

وتأتى أخيراً النقابات المهنية، وهى التى تحولت منذ منتصف الثمانينيات إلى كونها من أقوى مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، فمع إصرار النظام السياسى على تحجيم قوى المعارضة الوطنية وإفراغ التجربة الحزبية من مضمونها الحقيقى وإمعانه فى ممارسة نهج اقصائى ضدمختلف القوى السياسية والحزبية، وإزاء ضعف فاعلية الاحزاب السياسية وحرمان الجماهير الشعبية من حق التعبير عن نفسها والدفاع عن مصالحها من خلال القنوات الرسمية (البرلمان-الاحزاب)، أصبحت النقابات المهنية منابر بديلة للعمل والممارسة السياسية و استوعبت ما يقرب من (٣,٥) مليون مهنى من أبناء الطبقة الوسطى المصرية. ورغم ذلك فمازالت هذه المنابر البديلة (النقابات المهنية) مطاردة بثلة من التشريعيات التى تكبل حركتها وحريتها السياسية والفكرية .

ورغم ذلك فقد عبرت النقابات المهنية، التى تشكل ما يقرب من (٢٠٪) من اجمالى قوة العمل المصرية والتى تشكل أيضاً كياناً اجتماعيا وسياسياً متماسكاً وكبيراً، عن نفسها إزاء السياسات الداخلية والخارجية للنظام، فنظمت المؤتمرات وعقدت الندوات وخرجت فى مسيرات سلمية احتجاجاً على ممارسات النظام السياسى الرامية إلى عزلها وتقييد حركتها[٦٢].

لقد كانت النقابات المهنية مسرحاً لوجود الجماعات السياسية الإسلامية وكانت أكثرها تعرضاً للوجود الإسلامى السياسى هى (نقابة الاطباء) تلتها بعد ذلك نقابات (المهندسين والصيادلة والأطباء البيطريين والمحامين والعلميين) وغيرها وظلت وضعية الهيمنة هذه إلى أن صدر اقانون ديمقراطية النقابات المهنيةا القانون (١٠٠ لسنة١٩٩٣) والذى اشترط نسبة حضور

فى الانتخابات النقابية لا تقل عن النصف فىالمرة الأولى. ثم الثلث فى المرة الثانية وذلك كشرط لصحة إجراء هذه الانتخابات وهنا فقد انتهت وضعية هذه النقابات الآن إلى وضعها جميعاً تحت الحراسة القضائية وتجميد نشاطاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. كما سعى النظام السياسى إلى اعتقال قيادات النقابات المهنية من جماعة الإخوان المسلمين، عشية إجراء الانتخابات الأخير لعام (١٩٩٥)، سواء انتخابات مجلس الشعب، أو انتخابات النقابات المهنية.(*)

تعقيب: المجتمع المدنى والحصاد المأزوم للتحولات البنائية. ملاحظات أولية:

بعد أن رصدنا الخبرات والفعاليات السابقة المرتبطة بمؤسسات المجتمع المدنى فى علاقاتها بالنظام السياسى، وما قد يتيحه من حريات أو يفرضه من قيود، من شأنها أن تفعل أو تعوق حركة وفعالية هذه المنظمات. فى إطار ناظم للتحولات البنائية التى تشهدها مؤسسات الدولة والمجتمع على السواء. يمكننا رصد بعض الملاحظات الأولية، التى ربما تلعب دوراً فى تبيان اشكالية العلاقة بين التوجهات الاقتصادية والسياسية للدولة من ناحية والمردودات الاجتماعية والسياسية لهذه السياسات والبرامج من ناحية أخرى .

أولاً: أنه مع وضعية الفقر الشديد والتفاوتات الاجتماعية الحادة وتدهور مستويات المعيشة، وما يفرزه ذلك من وضعية الحرمان النسبى وعدم اشباع وتلبية الحاجات الأساسية وغياب وضعف مستوى الخدمات الاجتماعية، وارتفاع الاسعار، وخفض الدعم عن معظم الخدمات ورفعه عن بعضها الآخر، وتفشى ظاهرة البطالة خصوصاً بين شباب الخريجين، تلك الحالة التى تزداد تفاقماً مع المضى سريعاً فى تطبيق سياسات الاصلاح الاقتصادى وإعادة الهيكلة الرأسمالية Capitalistic Resturcturing.

وأنه مع محاولات النظام السياسى لعزل القوى السياسية والحزبية وتحييدها وتضييق الخناق عليها وتقليص مساحة الحرية المتاحة لها، فضلاً عن ضعف واهتراء قنوات المشاركة والعمل السياسيين، وانسدادهما فى معظم الاحيان، وقصور دور الاحزاب السياسية التى تقف فاعليتها عند حد برامجها المعلنة وصحفها المصادرة، ومع انتشار الفساد السياسى الاقتصادى .

(*) نرجئ الحديث بالتفصيل عن ظروف وفعاليات نشأة وانتشار و تغلغل الجماعات السياسية الإسلامية فى النقابات المهنية وغيرها من مؤسسات المجتمع المدنى إلى الفصول القادمة .

فـان كـل هـذه الظـروف ـ وغيرهـا ـ تولـد االتربـة الخصـبة وتهيـئ الفـرص لأصـحاب المشـروعات الاجتماعـية والاقتصـادية والسياسـية (البديلة) لأن يـتقدموا خشـبة المسـرح السياسـى والاجتماعى، ويضـعوا أيديهم وأقدامهـم محل أيدى الدولة وأقدامها التى ترفعها تدريجياً عـن المجـالات الخدمـية والتنموية والاجتماعـية الـتى تعتمد عليها الجماهير الشعبية بصورة أساسية .

ففـى ظـل أوضـاع اقتصـادية ومعيشـية هـذه حالهـا، وفـى ظـل تـزايد المعانـاة الجماهيريـة وتفاقمهـا، يصـبح مـن السـهولة بمكـان استغلال الغضـبة الاجتماعية الجماهيرية وتوظيـف أكـثر هـذه الشـرائح هشاشـة Vulnerabilty وتضرراً وخاصة الفئات العمرية الشابة منها، واستقطابها فى ظل تنظيمات وجماعات سياسية وأيديولوجية مناوئة

وهنا نطرح سؤالاً مؤداه: ما حدود وقدرات الجماهير الشعبية على تَحَمُّل هذه الأوضاع الاجتماعــية والاقتصادية والسياسية القائمة، والتى تزداد سوءاً مع تطبيق برامج الاصلاح والتكييف؟

ثانياً: أنه فى ظل أحداث يناير (١٩٧٧) كان رد فعل الانتفاضى العفوى التلقائى للجماهير هو الاضـراب والتحطيـم والـتدمير لمنشآت الدولة، على أثرا انصياع الحكومة المصرية لشروط صندوق النقد الـدولى بـرفع الاسـعار وخفـض الدعـم...الخ. لكنه فى ظل ظروف أواخر الثمانينيات وأوائـل التسـعينيات، ومـع تطبيق بـرامج الإصـلاح والتكييف فإننا لانتوقع أن تـثور الجماهير أو الشرائح الكادحة وتعيد الكرة مرة ثانية وتنتفض إزاء سياسات الحكومة الاقتصـادية، وذلـك عـلى المـدى المتوسـط. إننا لا نسـتطيع التنبؤ بذلـك لسـببين أساسيين **أولهما:** هو بطء وتدرجية الحكومة فى دفع وتشغيل هذه السياسات والبرامج، فعملية بيع القطـاع العـام لا تـتم فجـأة، بـل أن مـدى زمـنى طويـل مـن المـتوقع أن تسـتغرقه هـذه السياسـات حـتى يتم استكمالها، عكـس حـال ما كان مع اجراءات يناير(١٩٧٧) حيـث دفعـت سـرعة التنفـيذ إلى ثـورة الجمـاهير. **وثانيهما:** تـزايد وانتشار الخدمات التى كانت تقدمهـا، ومـا زال بعضـها موجـوداً للآن، بعض جماعات الإسلام السياسى فى المؤسسات المدنـية والمواقـع والـبؤر المختلفة، فالتيار الإسـلامى فى النقابات المهنية، على سبيل المثال، قـدم خدمـات ضـخمة لشـرائح عريضـة مـن صـغار المهـنيين مـن ذوى الدخـول المحـدودة والذين قد لا تمكنهم دخولهم المحدودة من اللجوء للبدائل الاخرى للاشباع، تلك البدائل الخاصـة ذات الـتكلفة المادية الكـبيرة، والـتى تشـكل عبـئاً اضـافياً عـلى دخولهـم، كمـا أن هـناك خدمـات أخـرى منتشـرة فـى أطراف المدن والأحياء الشعبية الفقيرة والمتخلفة وفى

الريف المصرى بوجه خاص .

فقد أثبت مسح ميدانى بالعينة (مايو ١٩٩٨) تلك الفعالية أو الفائدة الكبيرة - فى تصورنا - التى تحتلها الخدمات الاجتماعية المقدمة من المنظمات الوسيطة، خاصة النقابات المهنية النشطة، والجمعيات الأهلية، والمساجد الأهلية(*) فى سد حاجة الاسرة المصرية الفقيرة من الخدمات الاساسية كالصحة والتعليم والغذاء...الخ .

ولنأخذ مثالاً على ذلك بالخدمة الصحية، فقد أثبت المسح أنه فى الوقت الذى يقبل نحو (٦,٩٪) من مواطنى الحضر مثلاً على التعامل مع، والتردد على، وحدات الصحة والمراكز الصحيةالحكومية، يقبل نحو (٤٠,٥٪) منهم على التعامل مع الخدمات الصحية التى يقدمها القطاع الأهلى Non governemtal sector [نقابات مهنية - عيادات صحية ملحقة بمساجد - عيادات صحية ملحقة بجمعيات خيرية] . كذلك فقد أفاد (٥,٦٪) من أفراد العينة، بوجه عام، بأنهم يتعاملون مع الطبيب التابع للنقابة المهنية فى مقابل عدم التعامل مع جهات تقديم الخدمة الصحية.

ولكن تعد هذه النسبة الأخير غاية فى الضآلة عند مقارنتها بنسبة من يلجأون للخدمات الصحية التى يقدمها القطاع الصحى الخاص (العيادات الصحية الخاصة-المستشفيات الخاصة)، وذلك فى حالات المرض العادى والمرض المزمن والمرض الطارئ على وجه التحديد .

وفى مدينة القاهرة، اتضح كذلك أنه فى الوقت الذى يقبل (٣,٢٪) من أفراد العينة على التعامل مع الوحدات الصحية الحكومية، فان هناك(٢٨,٣٪) يذهبون إلى العيادات الطبية الملحقة بالمساجد الأهلية - والكنائس - وكذلك (٧,٧٪) منهم يذهبون إلى المستشفيات التابعة للنقابات المهنية التى ينتمون اليها. ولا يفضلون التعامل مع المؤسسات الصحية الحكومية(٦٣).

هذه المؤشرات والمعطيات الواقعية إنما تدل من ناحية على التدهور الحادث فى الخدمات الاجتماعية الحكومية، نتيجة لضغط الانفاق العام عليها وتقليله، بناء على سياسات الاصلاح والتكيف الهيكلى، ومن ناحية ثانية ربما تدل على تعاظم أهمية الخدمات التى تقدمها شبكة المؤسسات الأهلية التابعة - بعضها - لنشاط الإسلام السياسى فى أنحاء

(*)كان الباحث فى مرحلة عمرية معينة طرفاً مشاركاً فى أنشطة وممارسات بعض هذه المساجد فى تقديم مخصصات مالية وعينية شهرية أو أسبوعية لاسر فقيرة ومعوزة بالريف المصرى فى إطار نشاطات بعض الجماعات الإسلامية التى كانت وما زالت مهيمنة على عدد من المساجد بالقرية .

المجتمع المصرى .

لقد أفلحت بعض جماعات الإسلام السياسى فى النفاذ إلى قلب المجتمع المصرى، بل ومؤسسات الدولة، وإيجاد جزئيات نظام اقتصادى مواز لنظام الدولة، وتشكيل منظومة خدمية تقدم من خلالها الخدمات للجماهير بأسعار زهيدة ورمزية، تقل كثيراً عن تكلفتها الحقيقية، بل وتخلو من التعقيدات البيروقراطية الرسمية، خدمات تبدأ من تحفيظ القرآن بالمساجد والزوايا والمدارس، وتمر بالصحة والعلاج والمساعدات المالية وخلق الوظائف وحل المنازعات ومساعدة الابناء فى مراحل التعليم وتوفير الكتب والدروس بالمجان، وتنتهى عند الأنظمة المالية والمصرفية ذات الطابع الربوى، خدمات تبدأ من الحى وتنتهى عند البرلمان.

وهنا نطرح تساؤلاً آخر مؤداه: ما الدور الذى تلعبه أو يمكن أن تلعبه هذه الشبكة الخدماتية فى تأجيل أو عرقلة ثورة الجماهير الشعبية ضد النظام وسياساته ومشروعاته؟

ثالثاً: فيما يتعلق بالمجتمع المدنى ومؤسساته فى مصر، فرغم أنه فى فترة ما شهد سيطرة ميدانية واسعة نسبياً لنشطاء الجماعات الإسلامية، إلا أننا نؤكد ايضاً أنه ليس فقط محلا للصراع الفكرى والايديولوجى، ومحاولات تأسيس الهيمنة، وبناء النفوذ السياسى، من قبل نشطاء الإسلاميين وحدهم، بل ان هناك قوى أخرى ظاهرة وكامنة تنازعهم فى محاولاتهم، هذه القوى لديها بالطبع رؤاها المضادة وآلياتها المخالفة لتلك الخاصة بالإسلاميين. بعض هذه القوى ليبرالية متحالفة مع النظام وتربطها به مصالح، والبعض الاخر تحاول جاهدة الانتشار والنفاذ إلى وحدات المجتمع المدنى، بل وتحاول خلق وحدات جديدة فى هذا السياق، فكل تلك القوى السياسية تسعى إلى توظيف المؤسسات المدنية فى تحقيق أهدافها والدفاع عن مصالحها ومشروعاتها الفكرية .

رابعاً: يعتبر من الضرورة القصوى بالنسبة لبرامج الاصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى أن يتوافر قدر كبير من الوعى والمعرفة لكافة القوى الاجتماعية وكافة مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، حول الأسباب التى حدت بالدولة إلى اتخاذ قرارات سياسية واقتصادية معينة، بل وأمنية وتشريعية أيضاً ولماذا تتم برامج الخصخصة على نحو معين، وأن تتوافر كافة المعلومات عن كافة جوانب النشاط الاقتصادى والتكلفة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لهذه البرامج برمتها. وذلك باعتبار أن القوى جميعها تدرك أنه كما ينبغى الإستفادة من هذه البرامج - على المدى الطويل - فإنه من الواجب أيضاً أن تتحمل قدراً من تكلفتها وسلبياتها، وطالما أنها سوف تتحمل هذه التكلفة، فينبغى أن تعرف جذور

وأساس المشكلة، حتى وإن كانت هذه التكلفة لا توزع بالتساوى. إن فى ذلك مراعاة لقيم الشفافية والحرية والمشاركة والتى هى صميم القيم التى يتأسس عليها بناء المجتمع المدنى .

خاتمة الفصل:

من خلال العرض السابق تمكننا من وضع أيدينا على أهم التحولات البنائية التى خبرها المجتمع المصرى فى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الحالى وتداعيات هذه التحولات، على التفاعلات السياسية والاجتماعية فى السياق الاجتماعى المصرى، والدور الذى مارسته، ومازالت، قوى وفصائل الإسلام السياسىفىخضم هذه التحولات ومأأفرزته من أزمات .

لقد خبر المجتمع المصرى حزمة من التحولات البنائية، الجذرية والعميقة، على امتداد عقود ثلاثة من عمره، تحولات اقتصادية متجسدة فىالتحول إلىاقتصاد السوق، إلى رأسمالية القطاع الخاص بدلاً من رأسمالية الدولة الوطنية فى الستينيات، إلىالاعتماد على الموارد الخاصة الخارجية بدلاً من الموارد الداخلية، إلى فتح أبواب الاقتصاد المصرى على مصراعيه أمام غزو رءوس الأموال العربية والأجنبية .

تحولات اقتصادية شهدت امتدادًا لها وتعقيداً فى خفض الدعم وضغط الانفاق الحكومى العام على الخدمات الاجتماعية المدعمة، التى يأتى الفقراء ومحدودوا الدخل فى مصاف المستفيدين منها، فى انخفاض الاجور أو بطىء معدلات ارتفاعها أمام الارتفاع السريع والجنونى فى أسعار السلع والخدمات، فى التخلى عن التزام الدولة بتشغيل الخريجين، فى ضعف الالتزامات والأدوار الاجتماعية للدولة، فى تآكل الضمان والأمان الاجتماعى، فزادت الهوة بين الفقراء والأغنياء وزادت حدة التفاوتات الاجتماعية والطبقية، وحدة التفاوتات فى الدخول ومستويات المعيشة، كسبب ونتيجة لذلك، وزادت نسبة من يعيشون تحت خط الفقر، وظهرت أنماط جديدة من الفقر والفقراء، وتفاقمت مشكلات البطالة والأمية .

تحولات سياسية خبرت توظيف الدين كأداة أيديولوجية لضرب وتحييد ومطاردة القوى السياسية الوطنية المعارضة، وإخراجها من مجال الصراع الاجتماعى وإفراغها من مضمونها الثورى والوطنى، وفرض أدوات وآليات الهيمنة الأيديولوجية للدولة،تحولات سياسية شهدت توجيه الدين واستخدامه لتحريف مجريات الصراع الاجتماعى، واضفاء المشروعية على هذه التحولات وتمييع حالة اللامساواة وتضبيع مهددات الشرعية السياسية للنخبة الحاكمة والتمويه على السياسات الاجتماعية والاقتصادية الداخلية والخارجية المنتهجة .

لقد كانت هذه التحولات، وماتمخضت عنه من مشكلات، وما أفرزته من أزمات، على امتداد عقود زمنية ثلاثة، الآلة التى حرثت الأرض وبذرتها، ومهدتها وذللتها لنمو قوى وفصائل الإسلام السياسى وتكاثرها، فى اكثر حالاتها عنفاً وجهادية وثورية .

فاعتماد النظام على الدين كأداة أيديولوجية لتحقيق مآرب سياسية، قد فتح الباب على مصراعيه لتنامى مظاهر وحالات العنف والتعصب والتكفير، ذلك الأخير الذى استخدمه النظام لوصم الخصوم فاستخدمته الجماعات لوصم النظام والخصوم معاً.

وخلقت سياسات النظام الاقتصادية الانفتاحية؛ التى أفادت منها شرائح طبقية محددة والتى لم تقدم للشرائح العريضة من الأفراد الا القليل، لدى الشباب حالة من التشوش الأيديولوجى وافتقاد المعايير، والرفض الشديد نتيجة لتفاقم وضعية الاحباط الناتجة عن زيادة الفجوة بين الآمال والتطلعات، بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون .

ومن هنا ظهرت قوى الإسلام السياسى ونمت، وتقدمت خشبة المسرح الاجتماعى والسياسى، لتجد من ظرفية انتشار السخط الاجتماعى، وضعف قوى المعارضة السياسية وتشتتها وانسداد قنوات التعبير السياسى ومنابره - الأحزاب - ظرفية ملائمة لتحقيق النجاحات وتأسيس القواعد العريضة من الاتباع والنشطاء والمؤيدين، ويساعدها على ذلك كله استنادها إلى أرضية الدين الصلبة، خاصة فى إطار مجتمع تقليدى يشكل فيه الدين نسقاً هاماً من أنساق الضبط الثقافى والمعيارى وعاملاً هاماً من العوامل الكبرى المؤثرة فى السياق الاجتماعى المصرى.

وبالإضافة إلى الانتشار الطولى والعرضى فى قطاعات المجتمع المصرى، فى ريفه وحضره وفى وجهيه القبلى والبحرى معاً، فى الأحياء الشعبية وبين التجمعات الجماهيرية، فان قوى الإسلام السياسى قد وجدت الفرصة سانحة للانتشار والوجود فى المنظمات الوسيطة (المدنية) فراحت تؤسس استراتيجيات وآليات متنوعة للهيمنة الاجتماعية والأيديولوجية وتبنى نفوذها السياسى والاجتماعى، وذلك منذ منتصف السبعينيات. وهذا ما ستكشف عنه الفصول القادمة.

مراجع الفصل الثالث

(١) نزيه الأيوبى : الدولة المركزية فى مصر، مرجع سابق، ص٦٠.

(2) Moheb Zaki: Civil society & Democratization in Egypt 1981-1994, Op. cit., pp. 9-12.

(٣) عبد العظيم رمضان: تطور الحركة الوطنية فى مصر(١٩٣٧-١٩٤٨)،الجزء الثانى، دراسات فى القومية العربية، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٨٣،ص ص١٣١-١٣٣ .

(٤) ريتشارد ميتشل:الإخوان المسلمون، الأيديولوجية والتنظيم، ترجمة منى أنيس وعبد السلام رضوان، مراجعة فاروق عفيفى، مكتبة مدبولى،القاهرة، ب.ت، ص ص١١٥-١٦٣، ٢٢٦ -٢٤٦

(٥) عبد العظيم رمضان: تطور الحركة الوطنية فى مصر(١٩١٨-١٩٣٦) دراسات فى القومية العربية، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، ص ص ٦٢-٦٤ .

(٦) أهم النقابات المهنية التى تأسست فى هذه الفترة هى (الصحفيين ١٩٤١، المهندسين١٩٤٦، الصيادلة١٩٤٩، الأطباء البشريين ١٩٤٩، الزراعيين١٩٤٩، المعلمين١٩٥١). راجع من أجل رصد هذه الأحداث : مصطفى كامل السيد:المجتمع والسياسة فى مصر. دور جماعات المصالح فى النظام السياسى المصرى(١٩٥٢-١٩٨١)، دار المستقبل العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ .

(٧) وإن كان هناك من الباحثين من يرى أن هذه الفترة التاريخية كانت زاخرة بالحركة الاجتماعية والتى تعتبر مؤشراً لحيوية المجتمع المدنى فى مصر، حيث النقابات تدافع عن الأعضاء، والشباب متحمس وطنياً، والمعارك تدور رحاها حفاظاً على الدستور...الخ. راجع من أجل رصد بعض أصحاب هذا الرأى: السيد يس: العنف وحقوق الانسان والمجتمع المدنى(فى) محمد السيد السعيد(محرر): حقوق الانسان فى مصر، مداولات الملتقى الفكرى الأول للمنظمة المصرية لحقوق الانسان (٨-٩ديسمبر١٩٨٨)، الندوات الفكرية، المنظمة العربية العربية لحقوق الانسان، دار المستقبل العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ص ١٨١-١٩١.

(٨) نزيه نصيف الايوبى، مرجع سابق، ص ص ٩٢-٩٨، ص ص ٩٩-١٠٤.

(٩) مصطفى كامل السيد:المجتمع والسياسة فىمصر، مرجع سابق،ص ص٩-١٢، ص ص٥٤-٦٨

(*) فمثلاً تم طرد الدكتور عثمان محرم من منصبه كنقيب للمهندسين عام ١٩٥٣؛ لأنه كان حينئذ وزيراً وفدياً للزراعة.

(١٠) مصطفى كامل السيد: المجتمع والسياسة فى مصر، مرجع سابق، ص ص ٥٤-٦٨، ص ص٨٧-١٦٨ .

(11) Moheb Zaki : civil society ..., op. Cit., pp58-61.

(١٢) انظر Farouk Shalaby: Islam and politics in Mobarak's Egypt, Journal of the Middle East, vol 7 , 1990, pp. 6-7 .

ـ حسن حنفى : الدين والتنمية فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١) الكتاب الرابع، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٩، ص ص ٢٠٠-٢١٨، إكرام بدر الدين: ظاهرة الاستقرار السياسى فى مصر ١٩٥٢-١٩٧٠، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة فى العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨١، ص ص٢٤-٢٢٦، على ليلة : الشباب فى مجتمع متغير. تأملات فى ظواهر الإحياء والعنف، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب الرابع والثمانون، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ص٢٥٨-٢٦٥

(١٣) نزيه الأيوبى : الدولة المركزية فى مصر، مرجع سابق، ص ص١١٠ - ١١٣.

(١٤) ما زال هناك خلاف كثير حول صحة أيا من الروايتين التى تذهب إحداهما أن الإخوان كانوا فعلاً بصدد اغتيال عبدالناصر، والثانية تذهب إلى أن هذه الحادثة كانت مدبرة بالتعاون بين النظام والمخابرات الأمريكية للتخلص من الإخوان. على سبيل تعضيد الرؤية الثانية : راجع: جابر رزق : مذبحة الإخوان فى ليمان طره، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠، ص ص٢١-٢٥

(١٥) أحمد عبد الله : الطلبة والسياسة فى مصر، ترجمة إكرام يوسف، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ص١٤٣-١٥٩ .

(١٦) سامية سعيد إمام : من يملك مصر: دراسة تحليلية للاصول الاجتماعية لنخبة الانفتاح الاقتصادى فى المجتمع المصرى ١٩٧٤-١٩٨٠، دارالمستقبل العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ص ٥٦-٥٧ وراجع كذلك : ابراهيم العيسوى : التحول الى الانفتاح.العوامل الداخلية. (فى) جودة عبد الخالق (محرر) : الانفتاح الاقتصادى، مرجع سابق، ص ص٧١-٧٨، ٧٢-٨١، ٨٧ . بدر عقل : توظيف الفساد، الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨،ص٥٣، ص ص٥٧-٥٨

(١٧) فؤاد مرسى : هذا الانفتاح الاقتصادى، دارالثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٦، ص١٠ وما بعدها. محمد على رفعت : الانفتاح الاقتصادى سبيل الاغاثة، (فى): جودة عبد الخالق : مرجع سابق، ص٤٧٩.

(١٨) عبد العظيم رمضان : مصر فى عصر السادات. آراء فى السياسة والتاريخ، مكتبة مدبولى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ٢٢٥

(١٩) عادل غنيم : النموذج المصرى لرأسمالية الدولة التابعة. دراسة فى التغيرات الاقتصادية والطبقية فى مصر ١٩٧٤-١٩٨٢، دار المستقبل العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ص١٣٩-١٤٢

(٢٠) جلال أمين : الاقتصاد والسياسة والمجتمع فى عصر الانفتاح، مكتبة مدبولى ،القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ص١٥٢-١٥٩، محيا زيتون: النمو الاقتصادى ونمطه، فى: جوده عبد الخالق (محرر): مرجع سابق، ص ص٢٠٠-٢٠١.

(٢١) سعد الدين إبراهيم: الحكم والتكيف الهيكلى، مرجع سابق.

(22) Phil Marshal : Islamic Fundamintalism , oppression and Revolution, International socialism Quarterly ,Journal of the socialist workers party, No 4 , Autumn 1988, esp. pp 28-31

(٢٣)انظر - علا عبد العزيز أبو زيد : الاطار القانونى والسياسى للتعددية الحزبية من ١٩٧٦-١٩٧٢، ورقة مقدمة إلى مؤتمر المشاركة السياسية فى مصر (ديسمبر١٩٩٣)، مركز البحوث العربية، القاهرة، ١٩٩٥، ص ص١١-١٣ . محمد شومان : أزمة المشاركة من خلال الاحزاب المصرية، ضمن أعمال المؤتمر السابق، ص ص٢-٤

(24) Moheb Zaki : op., cit., p.18 .

(٢٥) مصطفى كامل السيد : المجتمع والسياسة فى مصر، مرجع سابق، ص ص٧١-٨٠

(٢٦) عادل شعبان : البرنامج الاقتصادى والديمقراطى للحركة العمالية، قراءة فى برامج المرشحين (١٩٩١-١٩٩٥) فى: فوزى منصور (تقديم) : الحركة العمالية فى مرحلة التحول. دراسات فى الانتخابات النقابية ١٩٩١، مركز البحوث العربية، دار الخدمات النقابية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ص١١١-١٣٧

(27) Mostapha Kamel El sayyed, : A civil society in Egypt, Middle East Journal , vol 47, No 2, spring 1993, p.231

(٢٨) مصطفى كامل السيد: المجتمع والسياسة فى مصر، مرجع سابق .

(٢٩) جيلز كيبل : النبى والفرعون، ترجمة أحمد خضير، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٨، ص ص١٣٣-١٣٧ .عادل حموده : قنابل ومصاحف، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ب.ت، ص ص١٢-١٥. السيد عبد الستار المليجى : تاريخ الحركة الإسلامية فى ساحة التعليم (١٩٣٣-١٩٩٣)، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤،ص ص٣١-٣٥، ص ص٣٧-٤٣ .

(30) See :

Farouk Shalopy : Islam and politics in Moharak's Egypt , op. cit.,, p.3, p.10–

- Gudrum Kramer : The change of paradigm. political pluralism in contemporary Egypt, Egypte-Recomposition peuples-Mediterraneens, oct. 1987-March 1988, p.287

- Afaf lutfi El sayyed Marsot : Religion or opposition ? Urban protest Movement in Egypt, International Journal of middle East studies, vol 16, No 41, 1984, p.548.

– وراجع كذلك : رباب الحسينى حسن : موقع الدين فى أيديولوجيات العالم الثالث. دراسة حالة مصر ١٩٥٢-١٩٨١، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، قسم علم الاجتماع، ١٩٨٧، ص ص ٢١٦-٢١٧ .

(٣١) وذلك فىمقابل المساجد الأهلية التى كانت تسيطر عليها الجماعات الإسلامية، فتتولى الوعظ فيها وتنشر دعوتها، فيذكر بعض الباحثين أن عدد المساجد الحكومية قد ارتفع من (٣٠٠) مسجد عام ١٩٦٢ إلى (٦٠٠٠) مسجد عام ١٩٨٢ ورغم ذلك فقد ظل لهذه للمساجد الأهليةدوراً كبيراً فى تقديم الدعم المالى والمعنوى لأعضاء الجماعات الإسلامية، كذلك كان هناك بعض الدعاة المستقلون كالشيخ حافظ سلامة بالسويس والشيخ كشك بالقاهرة والشيخ المحلاوى بالاسكندرية الذين بدأوا فى مهاجمة النظام وسياساته على خول الخط، لما كان لهذه المساجد من استقلال مادى وسياسى عن الدولة. أنظر فى ذلك :

- Hamid N. Ansari : The islamic Militants in Egypt politics, The International Journal of middle East studies, vol 16 , 1984, p129 .

حيث يورد أن عدد المساجد الأهلية فى عصر السادات قد ارتفع من (٢٠) ألف إلى (٤٠) ألف مسجد فى مقابل (٦) آلاف مسجد تابعة لوزارة الاوقاف .وأنظر أيضاً :

- Uri M.Kupferschmidt :Reformist and militant Islam in urban and rural Egypt , middle Eastern studies, vol 33, Oct 1987, pp403-418.=

كما يذكر عبد العظيم رمضان أن الدولة عجزت بالفعل عن مسايرة بناء المساجد الأهلية، كما عجزت عن إمداد هذه المساجد بالأئمة والدعاة التابعين لها فقد كان هناك إمام واحد لكل (١٢) مسجد، فلم يكن لديها الامكانات المادية والبشرية الكافية لاخضاع هذه المساجد لاشرافها الأمر الذى أتاح للجماعات الإسلامية السيطرة على الاعلام الدينى فوق المنابر.

(٣٢) من أجل رصد جيد للممارسات السابقة، راجع :

– حسن حفنى: الدين والتنمية فى مصر (فى): سعد الدين ابراهيم (محرر): مصر فى ربع قرن (١٩٥٢-١٩٧٧) دراسات فى التنمية والتغير الاجتماعى، مرجع سابق، ص ص٢٨٧-٢٨٩ .

– عبد العظيم رمضان: جماعات التكفير فى مصر. الأصول التاريخية والفكرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ص٣٢١-٣٦١،٣٢٤ .

– نبيل عبد الفتاح المصحف والسيف. صراع الدين والدولة فى مصر، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٤، ص ص ٦٥-٦٦، ص٩٨.

– حسن حفنى: الأصولية الإسلامية، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، مكتبة مدبولى، القاهرة،١٩٨٩، ص ص٧٠-٧٨ .

- Hassan Hanafi: The origin of modern conservatism and islamic Fundamentalism, (In) : Ernest Gellner (ed.) : Islamic Delemas : Reformers, Nationalitists and industralization, The southern share of the Mediteranean, New york, 1985, pp.94-103

(٣٣) عبد الله حسنين شلبى : الحركات الأصولية السياسية، مرجع سابق، ص ص٦٨، ص ص٢٣٢-٢٣٣ ، وكذلك:

- Rudolph peters: The political relevance of the doctrine of Jihad in Sadat's Egypt, National & International politics in the middle East, No.34, 1986. pp254-256.

(34) Maha Azzam : The use of discourse in understanding islamic oriented protest groups in, Egypt 1971-1981, ISSJ, summer 1980, pp.20-22.

(٣٥) عبدالله شلبى : مرجع سابق، ص ص٢٣١-٢٣٥ .

(٣٦) راجع على سبيل المثال بعض الدراسات التى تناولت بعض هذه الجماعات :

- Saad Eddin Ibrahim : Islamic Militancy as a social Movement, The case of two groups in Egypt, (In): A.E.H. Dessouk (ed.,): Islamic resurgency in the Arab world, op. cit., pp117-137 .

- Rudolph perters : the political relevence of the doctrine of Jihad in Sadat's Egypt, op cit, pp.252-271

- Hamid N. Ansari: The Islamic Militants in Egyptian politics, op.cit.

- Patrick D.Gaffney : The Local preacher and islamic resurgence in upper Egypt (In): T.Antony (ed,): Religious resurgence : contemporary cases in Islam, christinity and Judaism, Sayraism university press, New York, 1987, pp.35-63.

– محمد مورو : تنظيم الجهاد : أفكاره ، جذوره، سياسته، الشركة العربية الدولية للنشر والإعلام، القاهرة، ١٩٩٠.

– نعمة الله جهينة : تنظيم الجهاد. هل هو البديل الإسلامى فى مصر، كتاب الحرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.

– هالة مصطفى : الإسلام السياسى فى مصر. من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، وخاصة ص ص ٧٣-١٩٠.

– رفعت سيد أحمد (إعداد وتوثيق): تنظيمات الغضب فى السبعينات، مكتبة مدبولى ، القاهرة، ١٩٨٩.

– عبد العظيم رمضان : جماعات التكفير فى مصر. الأصول التاريخية والفكرية ، مرجع سابق.

(*) لمن يؤيدون هذا الرأى راجع :

– نزيه الايوبى : الدولة المركزية فى مصر، مرجع سابق، ص١٦١

– علا عبد العزيز أبو زيد : الاطارالقانونى والسياسى للتعددية الحزبية، مرجع سابق، ص١٢ وما بعدها .

– حسن نافعة : الإدارة السياسية لأزمة التحول من نظام الحزب الواحد إلى نظام الاحزاب فى مصر، مرجع سابق، ص ص١٦-١٨ .

(٣٧) انظر :

Moustapha K.Alsayyied and Alia AlMahdy : Structural Adjustment and the Fight against poverty the Egyptian case, A paper presented By the center of developing countries studies of cairo university to the NGO's Fourm of the U.N. conference on social development 1995, pp3-4.

- عالية المهدى : برامج الإصلاح المالى. بحث مقدم إلى ندوة (شركاء فى التنمية: الجوانب السياسية والاجتماعية للإصلاح الاقتصادى فى مصر)، مركز بحوث ودراسات الدول النامية، بالاشتراك مع الجمعية المصرية للاقتصاد السياسى والإحصاء والتشريع، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٦ يونيو ١٩٩٥، ص٢. وراجع كذلك Ali El Mahdi: The Ecnomic reform program in Egypt After Fours of implementation بحث مقدم إلى ندوة (الأبعاد المتعددة للتكيف الهيكلى فى مصر وإفريقيا)، مركز بحوث ودراسات الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٢مايو ١٩٩٦.

(٣٨) سعد حافظ: آليات التحول الرأسمالى ومستقبل الرأسمالية فى مصر، بحث مقدم إلى ندوة "تطور الرأسمالية ومستقبل الاشتراكية فى مصر والوطن العربى"، ندوة مهداة إلى فؤاد مرسى، مركز البحوث العربية، القاهرة، بالاشتراك مع مركز الدراسات والبحوث والخدمات القانونية، كلية الحقوق، جامعة الاسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ص١١٧-١١٩.

(*) لم تطبق هذه البرامج على مصر بمفردها ولكنها طبقت فى توقيتات زمنية متقاربة على معظم دول العالم الثالث خاصة الافريقية منها والأمريكية اللاتينية، وبغض النظر عن طبيعة التوجهات السياسية والأيديولوجية التى دفعت الدول الرأسمالية الكبرى إلى تشغيل هذه البرامج والدفع بها إلى دول العالم الثالث من خلال الضغط على المؤسسات المالية، والحكومات المانحة .Donners Gov، وما يفسره البعض من بواعث المصلحة الذاتية الخاصة بهذه الدول المتقدمة من جراء تشغيل هذه البرامج (فتح أسواق جديدة..) إلا أن ثمة ظروف اقتصادية عالمية دفعت العديد من الدول المتقدمة والنامية على السواء إلى تبنى هذه البرامج الاقتصادية. لمزيد من التفاصيل راجع :

- عمر الشافعى : التنمية الريفية، ونقابات العمال والتحول الديمقراطى فى مصر وافريقيا، بحث مقدم إلى ندوة الابعاد المتعددة للتكيف الهيكلى فى مصر وافريقيا، مرجع سابق، ص٢. وراجع أيضاً ضمن أعمال الندوة السابقة:

- Moustapha K.Alsayyed : social aspects of structural Adjustment in Africa, pp1-2.

- Moustapha K.Alsayyed: structural adjustment and the fight against poverty, op cit., p.14.

- محمد ناظم حفنى: الاصلاح الاقتصادى وتحديات التنمية، د.ن.، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ص١٩٦-١٩٩، ص ص٢٦٤-٢٦٩ .

(٣٩) فاروق عبد الحليم شقوير، على عبد العزيز سليمان : ملاحظات حول الآثار الاجتماعية لبرنامج الإصلاح الاقتصادى فى مصر، بحث مقدم إلى مؤتمر قسم الاقتصاد "الإصلاح الاقتصادى فى مصر وآثاره التوزيعية"، ٢١ -٢٣ نوفمبر ١٩٩٢، كلية الاقتصاد والعلوم السياسة، جامعة القاهرة، ص ص ١-٢٠.

(*) يفضل بعض الباحثين تسمية إعادة الهيكلة الرأسمالية وليس سياسة التكيف الهيكلى، انطلاقاً من قناعة مؤداها أن هذه الإجراءات ليست جديدة فى بنية الاقتصاد المصرى، وإنما تُعد استكمالاً لنهج الدولة الاقتصادى فى حقب تاريخية سابقة.

(٤٠) عالية المهدى، مصطفى كامل السيد، منى البرادعى: الجوانب السياسية والاجتماعية للاصلاح الاقتصادى فى مصر، دراسة خلفية للنقاش، ضمن أعمال ندوة " شركاء فى التنمية"، مرجع سابق، ص ص٦-٧.، كذلك : عالية

المهدى، برنامج الإصلاح المالى، مرجع سابق، جدول رقم (٣)، ص ٥ .

(٤١) جلال عبد الله معوض: الاصلاح الاقتصادى فى مصر: الآثار الاجتماعية والسياسية، ضمن أعمال ندوة "شركاء فى التنمية"، مرجع سابق، ص ص٥-٦ .

(*) المقصود بخط الفقر المطلق-كما حدده البحث-هو ما تعبر عنه قيمة الانفاق الكلى للأسرة سنوياً على السلع الغذائية وغير الغذائية وهى تبلغ (٣٩٩٣) جنيهاً فى القطاع الحضرى، و(٣٣٩٩) فى نظيره الريف. أنظر:

(٤٢) هبة الليثى : مسألة توزيع الدخل وخصائص الفقر فى مصر، بحث مقدم إلى ندوة القمة الاجتماعية: الأبعاد الدولية والاقليمية والمحلية، مركز بحوث ودراسات الدول النامية، بالتعاون مع، اللجنة القومية المصرية للمنظمات غير الحكومية، (١٠) أبريل ١٩٩٥، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ص ص٣-٥ .

(**) هناك عدة دراسات جيدة تناولت باستفاضة آثار وتداعيات سياسات الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى فى خفض الانفاق الاجتماعى العام pupilc expenditure علىالخدمات الاجتماعية social services، والتى تأتى الشرائح الاجتماعية الفقيرة فى طليعة المستفيدين منها. راجع نماذج لهذه الدراسات :

-محيا زيتون: الانفاق العام ومدى استفادة الفقراء. التطورات والآثار، سلسلة أوراق بحثية، ضمن الأوراق الخلفية المقدمة لتقرير التنمية البشرية(١٩٩٦)، معهد التخطيط القومى، برنامج الأمم المتحدة الانمائى، القاهرة، ابريل ١٩٩٧.

- عبد الرازق فارس الفارس: الحكومة والفقراء. من يستفيد من الانفاق العام، مجلة المستقبل العربى، العدد ٢٢٥، السنة ٢٠، نوفمبر ١٩٩٧ .

- Ibrahim El-Issawy : poverty in Egypt. A semi-participatory inquiry, Research papers series, Egypt-Human development Report, INP, UNDP, Cairo, Undated.

(٤٣)عزيزة على عبد الرازق: الاستثمار الاجتماعى وسياسات التكيف الهيكلى، (فى) احمد زايد، سامية الخشاب (محرران)، الابعاد الاجتماعية لسياسات التكيف الهيكلى،قسم علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٩٥

(٤٤) مديحة أحمد عبادة : تحليل سوسيولوجى لمشكلة البطالة من واقع الاقتصاد المصرى (مصر.دراسة حالة)، ضمن أعمال ندوة الأبعاد الاجتماعية لسياسات التكيف الهيكلى، مرجع سابق، وكذلك: جلال معوض : الاصلاح الاقتصادى فى مصر..، مرجع سابق، ص ص ٩-١١.

(٤٥) محمود وهبه: البنك الدولى وصندوق النقد الدولى فى العيد الخمسين. العالم الثالث بين الامتصاص والاقتناص، (الاهرام)، (١٠) أغسطس ١٩٩٤، ص٩ . محمود وهبه: اقتصاديات الفقر وعلاجه: مفهوم الفقر والفقراء، (الاهرام) ٧يونية، ١٩٩٤، ص ٨ .

(٤٦) سعد الدين ابراهيم: الحكم والتكيف الهيكلى، مرجع سابق، ص٥ .

(47) Moheb Zaki: op.cit, pp.85-86

(٤٨) سلوى العامرى : استطلاع رأى المواطن فىالاحزاب والممارسة الحزبية. التقرير الثانى، استطلاع رأى عينة من الجمهور العام، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٩٣، ص ص٢٤-٢٥، ص٢٩، ص ص ٣١-٣٣، ص ص٤٧-٤٨، ص ص٧٦-٧٩، ص٨٨ .

(٤٩) جريدة الاهالى :٢٠ أبريل ١٩٩٤ .

(٥٠) أمانى قنديل: استطلاع رأى المواطن فىالاحزاب والممارسة الحزبية، التقرير الأول : استطلاع رأى عينة من النخبة، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٩١، ص ص٦٥-٧٠، ص ص١٦٤-١٦٥. ويمكن الرجوع لنتائج دراسة مشابهه خرجت بنتائج تؤكد ما نذهب اليه. راجع : نصار عبد الله، صابر عبد ربه:

الوعى السياسى للمرشحين. دراسة ميدانية على عينة من المرشحين فى بعض دوائر محافظة سوهاج . (فى) : وحيد عبد المجيد، نيفين عبد المنعم سعد(محرران): انتخابات مجلس الشعب ١٩٩٠. دراسة وتحليل، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، بالاهرام، القاهرة، ١٩٩٢، ص ص٢١١-٢٣١ .

(٥١) انظر :

- أشرف حسين: المشاركة السياسية والانتخابات البرلمانية (فى) : أحمد عبدالله (محرر): الانتخابات البرلمانية فى مصر، درس انتخابات ١٩٨٧، مركز البحوث العربية، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى ب.ت، ص ص ٤٢-٤٣ .

- أحمد رفعت طه: النظام القانونى لانتخابات ١٩٨٧،(فى): أحمد عبد الله (محرر): المرجع السابق، ص ص٥٨-٦٦ .

- هانى رسلان: حزب الوفد الجديد، (فى): علي الدين هلال، اسامة الغزالى حرب (إشراف) انتخابات مجلس الشعب ١٩٩٠، دراسة وتحليل، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ص١٧٨-١٧٩ .

(٥٢) انظر: التقرير الاستراتيجى العربى(١٩٩٤)، مركز الاهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ص٤٢٠-٤٢١ .

- سعد الدين ابراهيم (اشراف) : المجتمع المدنى والتحول الديموقراطى فى الوطن العربى، التقرير السنوى، ١٩٩٥، مركز ابن خلدون للدراسات الانمائية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ص٥١-٥٢ .

(53) Moheb Zaki: civil society & Democratization..., op. cit., pp90-92 .

(*) راجع قضيتى (حزب النهضة) و(حزب الوسط) والقضايا العسكرية التى أثيرت بشأنهما على صفحات بعض الجرائد ومنها جريدة الشعب خاصة الاعداد بتواريخ ٢،٩، ١٦ يوليو ١٩٩٦ .

(**) راجع : إكرام بدر الدين : الانتخابات التشريعية فى مصر ١٩٩٥. مع التطبيق على دائرة إدكوورشيد، بحث مقدم إلى ندوة "الانتخابات البرلمانية فى دول الجنوب"، مركز بحوث ودراسات الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، مركز الاهرام للدراسات السياسية و الاستراتيجية ٢ يوليو١٩٩٦، ص ص٣-٤ .

ـ والباحث بوصفه طرفاً عايش هذه التجربة الانتخابية وشارك فيها قد خبر أحداث العنف الشديد والتدخل الحكومى السافر، وخاصة من جهاز الشرطة ومباحث أمن الدولة، إلى المدى الذى وصل الى اعتقال بعض المرشحين المعارضين من التيار الإسلامى قبل يوم الانتخابات باسبوع والتهديد باعتقال البقية الباقية، فعلى سبيل المثال قام جهاز مباحث أمن الدولة عشية يوم الانتخابات باعتقال جميع مندوبى مرشحى جماعة الإخوان فى عدة قرى ومراكز بمحافظة بنى سويف-مسقط رأس الباحث- ولم يفرج عن معظمهم إلا بعد فترة بعيدة، الامر الذى دفع بالمرشحين من أنصار التيار الإسلامى الى التراجع وإعلان الانسحاب رسمياً فى معظم الدوائر، فخلت الساحة أمام مرشحى الحزب الوطنى، وتكررت نفس الاحداث فى أماكن عديدة. راجع علىسبيل المثال جريدة الشعب التى حصرت هذه الوقائع فى محافظات أخرى ١٩٩٥/١٢/٣ .

(٥٤) أحمد ثابت. سعياً وراء تراض عام. تجربة اللجنة المصرية لمتابعة الانتخابات، ضمن اعمال الندوة السابقة، المرجع السابق، ص ص٥-٦، ص ص١٤-٢١ .

(55) Moustapha Kamel Alsayyed: A civil society in Egypt, op.cit., p232

(٥٦) أمانى قنديل: تحولات السياسة الاقتصادية وعملية تمثيل المصالح بين جماعات رجال الأعمال والعمال، مجلة اليسار، العدد ٢٠، اكتوبر ١٩٩١، ص ص٣٩-٤٣ .

(٥٧) حيدر ابراهيم على : المجتمع المدنى فى مصر والسودان، مرجع سابق، ص ص٥٢٥-٥٢٦ .

(٥٨) المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى الوطن العربى، التقرير السنوى (١٩٩٢)،ص ٣٤٢ . التقرير الاستراتيجى العربى(١٩٩٤)، ص ص٤٤٢ -٤٤٣ . أمانى قنديل : المجتمع المدنى فى العالم العربى .دراسة للجمعيات الأهلية العربية، سيفيكوس، منظمة التحالف العالمى لمشاركة المواطنين، دارالمستقبل العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص٧٢ .

(٥٩) عمرالشافعى: القوى السياسية وانتخابات النقابات العمالية (فى): فوزى منصور(تقديم): مرجع سابق ص٢٠١، ص ص ٢٨-٢٩ .

(٦٠) انظر: حسين بدوى: التحركات الجماعية العمالية (١٩٨٨-١٩٩١)، المرجع السابق، ص ٥٥، ص ص٧٢-٧٣ . وكذلك عطية الصيرفى، ص٨٨ .

(٦١) أشرف حسين : العمال فى ظل سياسات التكيف الهيكلى. الاطار الاقتصادى الاجتماعى لانتخابات ١٩٩١، المرجع السابق، ص ص ١٩-٢٨ .

(٦٢) سعد الدين إبراهيم: الحكم والتكيف الهيكلى، مرجع سابق، ص٤٢، ٨٥-٨٩ .

(٦٣) عبد الباسط عبد المعطى: سهير لطفى، عثمان محمد عثمان: الأسرة المعيشية والانفاق الاجتماعى. الواقع والبدائل. دراسة مسحية بالعينة، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، معهد التخطيط القومى، برنامج الأمم المتحدة الإنمائى، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٨. وخاصة الفصل الرابع (التوزيع الاجتماعى للخدمة الصحية. المحقق والبدائل)، ص ص ١٢١-١٤٠ .

الفصل الرابع

الجماعات السياسية الإسلامية واستراتيجيات الهيمنة على المجتمع المصرى



الجماعات السياسية الإسلامية واستراتيجيات الهيمنة على المجتمع المصرى

مقدمة :

يسعى هذا الفصل لرصد أهم تلك الاستراتيجيات العامة والآليات المباشرة التى تنتهجها الجماعات السياسية الإسلامية (جماعة الأخوان المسلمين وجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية) فى بناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة الاجتماعية داخل ومن خلال مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر. وما نقصده هنا بالإستراتيجية ذلك الإطار العام الذى يتضمن جملة الأفكار والمعتقدات والتصورات والمفاهيم والمبادئ التى تستعين بها الجماعات فى النفاذ إلى عقل وقلب الفرد فى المجتمع المدنى المصرى واستقطابه ثم تجنيده كى يصبح بعد ذلك عضواً فعالاً، ليس فقط سعي هذه الجماعات إلى السيطرة على الفرد بمفرده بل أيضاً للهيمنة على مجمل شبكة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تحيط بالفرد داخل التنظيم الاجتماعى أو السياسى المعين الذى يستوعبه كالحزب السياسى أو النقابة المهنية أو الجمعية الأهلية أو الجماعة الاجتماعية والثقافية.... الخ.

كذلك تعد الاستراتيجية بمثابة نظرية التغيير العامة ـ كما يسميها بعض منظرى هذه الجماعات ـ والتى تحدد أسلوب وترسم تكنيك العمل والجهاد ويتضمن هذا، فيما يتضمن، تحديد الأولويات فى الأهداف التى يُراد تحقيقها ثم كيفية تحقيق هذه الأهداف، ولكن هذه الاستراتيجية تمر بدورها عبر عشرات المعارك والخطوات والممارسات الواقعية والشعارات اليومية والإنجازات الصغيرة وهذه ما نسميها إذن بالآليات.

الآلية إذن هى ذلك المستوى المباشر الذى عنده يتم تنفيذ أبعاد وجوانب الاستراتيجية العامة، هى مجموعة الأدوات والوسائل العيانية المباشرة التى يتم إعمالها والتعامل مع الواقع الاجتماعى والسياسى بموجبها وذلك فى ضوء الإطار الاستراتيجى العام للتغيير الاجتماعى والسياسى لدى جماعة ما من الجماعات السياسية الإسلامية.

وننطلق فى هذا الفصل من قناعة نظرية محددة، مفادها أن عمليات بناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى، من أجل تأسيس الهيمنة الاجتماعية والثقافية، عبر مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، تعد خطوة أولية سابقة، وضرورية على عملية ممارسة القيادة أو السيطرة السياسية، فوفقاً لجرامشى أن أى جماعة إجتماعية أو سياسية لابد وأن تمارس وظيفة الهيمنة، بل تكون مهيمنة

بالفعل وذلك قبل أن تظفر بسلطة الحكم بوصف أن ذلك أحد الشروط الأساسية لكسب الصراع على السلطة السياسية. وهذا بدوره يبرر لنا سعى جماعة الإخوان المسلمون لممارسة وبناء الهيمنة وقواعدها الأيديولوجية والاجتماعية داخل ومن خلال مؤسسات المجتمع المدنى وذلك قبل الوصول للسلطة السياسية، وتأسيس الدولة الإسلامية كما أن مؤسسات المجتمع المدنى تمثل هنا جملة المواقع التى تشن الجماعات السياسية الإسلامية الساعية للهيمنة من خلالها حرباً لخلق الثقافة المضادة والهيمنة المضادة counter Hegemony وذلك من خلال ما أسماه جرامشى بحرب المواقع war of positions. إن الهيمنة هنا تعنى تلك الأشكال غير العنيفة للسيطرة والتى تمارَس من خلال سلسلة المؤسسات الثقافية والممارسات الاجتماعية السائدة، من التعليم والأحزاب السياسية والمتاحف إلى الممارسات الدينية والأشكال المعمارية ووسائل الإعلام، إنها باختصار تشير إلى مجمل تركيبة السيطرة الاجتماعية، ومن ثم تسعى الجماعة الاجتماعية الهادفة للسلطة، إلى إقناع الطبقات أو الجماعات الاجتماعية الأخرى الخاضعة بتبنى تصوراتها عن العلاقات الاجتماعية ومن ثم تكون النتيجة هى الإجماع والانسجام الايديولوجيين، وهما فى حد ذاتهما حالة ووضعية الهيمنة الاجتماعية والايديولوجية.

كذلك فإننا نسعى فى هذا الفصل لرصد الكيفية التى تُعْمِلْ بها بعض جماعات الإسلام السياسى (وهى جماعة الإخوان المسلمين بالتحديد) آليات بناء النفوذ والتغلغل وتوظفها بين مختلف الجماعات والشرائح الاجتماعية، التى تنتشر بينها بهدف الوصول بها إلى حالة الانسجام والإتفاق الأيديولوجيين بشأن رؤى وتصورات الإسلاميين لطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة فى المجتمع والملامح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للنظام الذى تطرحه وما ينبغى أن يكون.

ويلاحظ أن جزءاً كبيراً من تركيزنا الأساسى فى الرصد والتحليل، سوف ينصرف بالاساس إلى جماعة الأخوان المسلمين وذلك لعدة إعتبارات يأتى على رأسها أنها الجماعة السياسية الأولية التى قبلت قواعد النظام فى العمل السياسى السلمى وسارت تنشط فى قطاعات ومؤسسات الدولة والمجتمع المدنى على السواء، فلم تكتف الجماعة بمؤسسات المجتمع المدنى وإنما تغلغلت قبل ذلك وبعده فى قطاعات الدولة كالجيش والشرطة والقضاء والبرلمان، وكثير من مؤسسات النظام التعليمى الرسمى، ومؤسسات الاقتصاد الوطنى... الخ، ومن ثم فإنه لديها ليس ثمة تعارضاً فقهياً أو شرعياً للعمل داخل القطاعات والأنظمة الرسمية القائمة، مع أحكام الشرع، بل أنه لابد وأن يظل العمل ينتشر وينتشر حتى يحاصر النظام أو يجوفه فيسقط كورقة الخريف أو بهزة واحدة أو يأتى مسلماً عاجزاً عن المقاومة.

تختلف عن ذلك الجماعات الجهادية الأخرى العنيفة، والتى ترفض الغالبية العظمى منها

النظام القائم ومؤسساته شكلاً ومضموناً، ومن ثم فلإنه نظام كافر وجاهلى، فلا مبرر للعمل من داخله أو التعاون معه، ولكن، ووفقاً للأطر الأيديولوجية والأسانيد الفقهية والشرعية، العمل على إسقاطه والتخلص منه كلية لأنه نظام جاهلى فى إطار مجتمع جاهلى. ومن هنا فمؤسسات المجتمع المدنى فى مصر ليست محلاً للهيمنة أو الصراع من قِبل هذه الجماعات الجهادية العنيفة.

وسوف ينقسم هذا الفصل إلى مباحث ثلاثة رئيسية، يتناول الأول منها استراتيجية التغيير العامة للجماعات السياسية الإسلامية - التى وقع عليها الاختيار - كما حددها زعماؤها ومؤسسوها ومنظروها، والمبحث الثانى يتناول المستوى الثانى بعد الاستراتيجيات، وهى آليات تنفيذ هذه الاستراتيجيات، ثم يتناول المبحث الثالث الكيفية التى تسعى بها هذه الجماعات إلى تشغيل وتوظيف الآليات عبر فترات ومراحل زمنية معينة، وفى الواقع الاجتماعى والسياسى المصرى.

المبحث الأول : الاستراتيجيات العامة لبناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة.

أولا: جماعة الإخوان المسلمين:

نشأت جماعة الإخوان المسلمون عام (١٩٢٨) على يد الشيخ حسن البنا فى الإسماعيلية وذلك تحت تأثير ظروف وفعاليات عديدة(*) وسعت بوصفها، جماعة اجتماعية، فى بدايتها إلى ممارسة الإصلاح الاخلاقى والدينى فى مواجهة شيوع موجات التغريب والتبشير والفساد والتحلل القيمى وإزدياد النفوذ الاستعمارى، وبعد إنتقال الجماعة إلى العاصمة إتضحت معالم نشاطها بصورة أكبر، وتجلت أطرها الفكرية والايديولوجية وتبلورت استراتيجية التغيير الاجتماعي والسياسى لديها.

والحقيقة أن مرد تركيز إهتمامنا على استراتيجية التغيير وآلياته لدى الشيخ (حسن البنا) ومبعثه إلى كون تلك الاستراتيجية العامة وآلياتها عندما أرسى البنا دعائمها ظلت طيلة حياته، ومن بعده فى عهد الجماعة، تعمل وتنشط ولم تتغير فى جوهرها، وما طرأ عليها من تغيير لا يعدو أن تغييراً كمياً فقط وفى الدرجة وليس فى النوع، وهو تغيير بسيط للغاية. وقد إنطلق البنا فى استراتيجيته من خلال فهمه لشمول الإسلام بوصفه دينا ودنيا وأنه ليس ثمة فصلاً ما بين السياسى والدينى، ومن هنا فقد كان من أهم واجباته محاولة بناء فلسفة أو استراتيجية للتغيير الاجتماعى والسياسى تتفق وروح منهج الإسلام.

وفى الحقيقة لايمكن فهم مكونات استراتيجية التغيير أو "نظرية العمل الإسلامى" لدى حسن

البنا دونما فهم طبيعة المراحل المختلفة التى اجتازها بجماعة الأخوان فى إطار العمل العام، ومن ناحية ثانية اعتبار البنا نفسه بوصفه مفكراً وقائداً حركياً فى آن واحد، وكذلك التمييز بين ما يسميه البعض بالمواقف التكتيكية والمواقف الاستراتيجية فى فلسفته والمقصود هنا كيف انتقل البنا بجماعة الإخوان المسلمين من التصورات والمبادئ التى آمنوا بها ودعوا إليها، من المستوى النظرى المجرد إلى التطبيق فى أرض الواقع وهى الاستراتيجية التى تعتبر جزءاً من بنائه الفكرى والسياسى، وتسعى بدورها إلى حشد آليات الانتقال من الواقع المرفوض إلى المستقبل المرغوب.

وأما المؤتمر السادس للأخوان (١٩٤١) حدد البنا استراتيجيته فى التغيير، حيث أعلن أن الإخوان المسلمين يعملون لغايتين **غاية قريبة** يبدو هدفها وتظهر ثمرتها لأول يوم ينضم فيه الفرد للجماعة أو تظهر فيه الجماعة فى ميدان العمل العام، **وغاية بعيدة** لا بد فيها من ترقب الفرص وإنتظار الزمن وحسن الإعداد وسبق التكوين، فأما **الغاية الأولى** فهى المساهمة فى الخير العام أيا كان لونه ونوعه والخدمة الاجتماعية كلما سمحت به الظروف، وهنا يظهر نشاط الفرد المسلم فيكون مطلوباً منه تطهير جسمه وعقله وروحه للجهاد الطويل ومطالباً بأن تشيع هذه الروح فى أسرته وبيئته وأصدقائه، وتتكون الجماعة من جماعات الإخوان فتتخذ داراً تعمل على تعليم الأميين وتلقين الناس أحكام الدين فتقوم بالوعظ والإرشاد وإقامة المنشآت النافعة كالمدارس والمستشفيات والمعاهد وتتصدق على المحتاجين وتقوم بذلك شُعب الإخوان، فهذا هو الهدف الأول القريب حيث صرف الوقت حى يجئ الظرف المناسب وتحين ساعة العمل للإصلاح المنشود، أما **الغاية الثانية الأساسية** حيث هدف الإخوان الاسمى، الإصلاح الذى يريدونه ويهيئون له أنفسهم، الإصلاح الشامل الذى تتعاون عليه قوى الأمة جميعاً وتتجه نحو الإصلاح لكل الأوضاع القائمة بالتغيير والتبديل(١).

ثم يحدد البنا بعد ذلك مراحل تفاعل الجماعة وإحتكاك أعضائها مع المجتمع المصرى فيقرر بأن مراحل تكوين نواة المجتمع المسلم تفترض **أولاً وجود الأخ المسلم** النموذجى حيث مثقف الفكر قوى الجسم صحيح العبادة مجاهداً لنفسه وفى عمله، فهذا هو تكوننا الفردى، ثم **ثانياً** نريد البيت المسلم **والاسرة المسلمة** فى فكرها وعقيدتها المحافظة على مبادئ الإسلام فى كل مظاهر الحياة المنزلية، **وثالثاً** نريد **المجتمع المسلم** الذى تنتشر فيه دعوة الخير ومحاربة الرذائل والأمر بالمعروف وكسب الرأى العام إلى جانب الفكرة الإسلامية وصَبْغ الحياة العامة بها، **ورابعاً** نريد **الحكومة المسلمة** التى تؤدى مهمتها كخادم للأمة وأجير عندها وعامل على مصلحتها، والتى تقود هذا الشعب إلى المسجد وتحمل الناس على هدى الإسلام(٢).

وتماشياً مع هذه الافكار النظرية أكد البنا ـ فى مرحلة الإصلاح الفردى ـ أن المجتمع فى

حاجة إلى إصلاح النفس كمقدمة ضرورية لأى تغير، وفى مرحلة الإصلاح الأسرى والمجتمعى تحدث كثيراً عن التربية بوصفها وسيلة أساسية فى عملية التغيير وقدم تصوراً تفصيلياً لبرنامج إعادة التربية الإسلامية بدءاً من (المنزل) ثم (المدرسة) ثم (البيئة الاجتماعية) أى المجتمع بأسره، وبالفعل فقد وجدت هذه الأفكار طريقها إلى حيز التنفيذ الواقعى فى إطار الهيكل التنظيمى للجماعة من خلال البرامج والأنشطة المختلفة ومن خلال شبكة المدارس الإخوانية التى أسستها فى معظم البلاد[٣].

ولقد قرر حسن البنا أن آية دعوة أو استراتيجية تبغى التغيير لابد وأن تمر بمراحل ثلاث، **المرحلة الأولى** : وهى : مرحلة الدعاية والتبليغ والتعريف بالفكرة والتبشير بها وتوضيح غايتها وإيصالها للجماهير، و**المرحلة الثانية** وهى : مرحلة التكوين وتخير الأنصار وإعداد الجنود وتعبئة الصفوف من هؤلاء المدعوين لمطالب التغيير، ثم **المرحلة الثالثة** وهى : مرحلة التنفيذ والعمل والإنتاج. وكثيراً ما سارت هذه المراحل جنباً إلى جنب معاً نظراً لوحدة الدعوة، كما أن كل مرحلة تتطلب قدرات ومهارات خاصة فى قيادة الحركة ولا يعنى ذلك استقلاليتها. ويبدوأن الشيخ البنا قد حدد، على ضوء معطيات الواقع المصرى آنذاك، مدة عشر سنوات على وجه التقريب لكل مرحلة من المرحلتين الأولى والثانية حيث أعلن فى عام (١٩٣٨) الانتقال من مرحلة (التعريف) إلى مرحلة (التكوين) ثم بعد مرور ما يقرب من عشر سنوات أخرى، أى خلال عامى(١٩٤٨/٤٧) كثر حديثه عن المرحلة الثالثة وهى مرحلة التنفيذ والإنتاج[٤].

وفى كل مرحلة من المراحل الثلاث السابقة، كانت إستراتيجية البنا تتميز بعمل شئ محدد ومميز ففى الفترة (١٩٢٨- ١٩٣٨) غلب طابع الخطاب الدعوى والإتصال بالناس، من خلال إلقاء المحاضرات وعقد الاجتماعات وإصدار النشرات والرسائل والقيام بالجولات والزيارات للقرى والنجوع، وفى الفترة (٣٨-١٩٤٨) كانت الجماعة قد وصلت إلى درجة من القوة وسِعة الانتشار وحسن التنظيم، وهنا بدأت الجماعة تدخل فىمعترك الحياة السياسية كالدخول فى الانتخابات والمشاركة فى التصويت والترشيح والمنافسة، ونقد الأوضاع القائمة واتخاذ مواقف من الاوضاع الاجتماعية المتردية، وأهمها الفساد وتدهور النظام الدستورى والقضائى والاقتصاد والتعليم... الخ، وفى عام (١٩٤٨) كانت المرحلة الثالثة والتى قل حديث البنا عنها وذلك بسبب خطورتها فى حياة المجتمع والجماعة ولكنه فى (المؤتمر الخامس) أكد أنها (مرحلة الجهاد الذى لا هوادة فيه) وهى المرحلة التى (ستبلغ فيها حركة الإخوان المسلمين درجة تستطيع أن تتخذ فيها موقفاً أكثر حسماً من الواقع القائم لاستكمال تغيير المجتمع وإقامة سلطة المجتمع الإسلامى)، كما ذكر عنها البنا بأنها (معركة المصحف) حيث حتمية تحديد موقف

الدولة والأمة من أحكام القرآن وتعاليمه(٥).

ولعل النظرة المدققة إلى طبيعة الاستراتيجية التى إنتهجها الإمام حسن البنا فكراً وسلوكاً فى عملية التغيير الاجتماعى والسياسى، تكشف عن أن ثمة تأرجحاً بين العمل السلمى من خلال الإطر الشرعية، والتى أوردها بصورة إجمالية فى مذكراته وهى القاء المحاضرات والدروس فى الدور والمساجد، وإصدار رسالة المرشد العام ومجلة الأخوان اليومية، وإنشاء الشُعَب فى القاهرة وزيادتها فى الأقاليم، وتركيز العمل الدعوى فى الجامعات والمدارس بأنواعها، وتنظيم التشكيلات الكشفية والرياضية وإقامة عدة مؤتمرات دورية للإخوان وللجماهير الشعبية والمساهمة فى إحياء الاحفال الإسلامية، وتناول النواحى الإصلاحية السياسية والاجتماعية بالبيان، والتوجيه والمساهمة فى الحياة السياسية والنيابية والمساهمة فى الحركات الإسلامية كحركة مقاومة التبشير وحركة تشجيع التعليم الدينى، ومهاجمة الحكومات المقصرة إسلامياً ومناصرة القضايا الإسلامية والوطنية وخاصة قضية فلسطين(٦). كما لجأ حسن البنا كذلك إلى القوة معنوياً ومادياً من حيث سعيه لبث روح الجندية فى الإعضاء وتكوينه لفرق الرحلات والجوالة والكشافة ثم نظام الكتائب ثم الجهاز السرى الخاص الذى كان بمثابة الجناح العسكرى للجماعة، تلك الصبغة الجهادية التى كانت - على حد وصف بعض الاعضاء القدامى فى الجماعة - تمثل الوجه الخلفى لحسن البنا، فقد كان يخيل إليهم أنه ذو شخصيتان، إحداهما ظاهرة وهى التى تتمثل فى الخطابة والإدارة والكتابة والدعوة، والأخرى التى تقيم المعسكرات الزاخرة بالفدائية والتى تؤكد أن الأخوان سيستخدمون القوة عندما يحين وقتها وعندما يثقوا بأنهم قد أعدوا العدة(٧).

وعلى ذلك فقد طرح البنا عدة برامج للإصلاح الاجتماعى والاقتصادى والأخلاقى، منها برنامج المطالب الخمسون (١٩٣٦) والبرنامج الإصلاحى الذى تقدم به للنحاس باشا (١٩٣٧) ورسالة النظام الاقتصادى (١٩٤٧) كما سعت الجماعة إلى تقديم سلسلة من المشروعات والأنشطة الاقتصادية والاجتماعية، وتطبيقها بصورة لا تتعارض مع تطبيق الشريعة الإسلامية، الأمر الذى دفع بالباحثين والمؤرخين إلى اعتبار ذلك دليلاً كافياً على وجود استراتيجية عامة تحرك الجماعة فى إطار المجتمع المصرى، وتجعلها تتغلغل بين فئاته الاجتماعية، وتميزها عن كافة القوى والأحزاب السياسية القائمة آنذاك ، ولأن تأتى الجماعة فى مقدمة التكوينات الاجتماعية والسياسية إهتماماً بفئات المجتمع المصرى من فلاحين وموظفين وطلبة وتجار، وهى فئات لم تحظ أغلبها بمثل هذا الاهتمام من القوى السياسية الحزبية القائمة(٨).

ثانياً: الجماعات السياسية الإسلامية المسلحة (الرافضة الجديدة):

ما نقصده هنا بالجماعات المسلحة أو الجديدة أو الجهادية، تلك التى لا تقبل - فى معظمها - بالمنهج السلمى المرحلى غير العنيف، فى العمل الاجتماعى والسياسى، فحتى وإن قبلت هذه الجماعات - بعض فصائل الجماعة الإسلامية على وجه التحديد - بالعمل الخدمى الاجتماعى المرحلى ومارسته بين الأفراد فى المجتمع، فإنها لا تتخلى عن ممارسة العنف الصدامى مع الدولة ومؤسساتها ورموزها وذلك على نطاق واسع، ومن أجل التغيير الذى لن يحدث من وجهة نظرها إلا من أعلى وعن طريق الانقضاض على رأس النظام القائم ومؤسساته.

ويتضح هنا أيضاً لدى هذه الجماعات التأثير الواضح والشديد **لاستراتيجية التغيير العامة لديها بالتصورات الفقهية والعقائدية، والأحكام الشرعية التى تشكل الاساس الذى تستند عليه، وترتد إليه ايديولوجية هذه الجماعات الرافضة.** بمعنى أنها طالما تسعى إلى تكفير النظام أو المجتمع أو كليهما معاً، فمن الطبيعى الا تقبل مطلقاً التعامل معه أو تنشط فى مؤسساته، كالدخول فى البرلمان، وينسحب هذا الموقف بالكلية على الأحزاب القائمة والنقابات، وغيرها من المؤسسات المدنية الوسيطة، فهذه الجماعات ترفض مجرد وجود الأحزاب والتعددية الحزبية والبرلمان وغيرها من المؤسسات والممارسات التى تشرع من دون الله.

وترتيباً على هذه العلاقة المنطقية الوثيقة بين طبيعة البنية الايديولوجية ومضمون الاستراتيجية العامة للتغيير وملامحها، فإننا ، فى إطار ذلك نسعى إلى تقديم عرض مختصر لأهم الملامح الرئيسية للبُنى الأيديولوجية لهذه الجماعات والمؤثرات الفكرية التى تعرضت لها عند النشأة.

لقد شكلت فترة الستينيات مرحلة التشكل الجنينى لهذه الجماعات، ورغم نمو بعضها بعيداً عن حظيرة جماعة الأخوان المسلمين، الا أن الأخيرة ظلت بمثابة الجماعة الأم التى أفرزت أبرز عناصر هذه الجماعات نشاطاً وفعالية، فأغلبهم فى بداية حياتهم كانوا أعضاء فى الأخوان ولكن ما لبثوا أن إنشقوا عليهم، كذلك فإن الغالبية الساحقة من أعضاء هذه الجماعات الرافضة قد تأثرت بأشكال وبدرجات متفاوتة، بكتاب الشهيد (سيد قطب)، وخاصة كتابيه (فى ظلال القرآن) و (معالم الطريق)، فجماعة الجهاد - على سبيل المثال - قد تاثرت به على الصعيد الفكرى والنظرى، بينما جاء تاثرها به على الصعيد الحركى ضعيفاً للغاية، وقد كانت أفكار سيد قطب عن (الجهاد الإسلامى) هى القاسم المشترك لدى هذه الجماعات . كما أن هناك كتابات أخرى لعبت - وما زالت - دوراً هائلاً فى التوجيه الفكرى والعقائدى للاعضاء، مثل كتابات الائمة ابن تيمية وابن حنبل وأبو الأعلى المودودى .

كذلك فإنه مع الكثرة العددية لهذه الجماعات(*) بصورة لا يمكن حصرها، وبالنظر إلى أن كثيراً منها ليس لها فكر مكتوب بل قد ذابت بعضها واندثرت ولم يعد لها وجود فعلى، فلن نتعرض بالتالى لكل هذه التنظيمات واستراتيجياتها العامة فى التغيير الاجتماعى والسياسى، وإنما قد وقع إختيار الباحث على إثنتين من هذه الجماعات (الجهاد - والجماعة الإسلامية)، لغرض التحليل العلمى ذلك مع التحفظ منذ البداية أنهما ليسا فى مستوى واحد من حيث البعد التاريخى أو القيمة الفكرية، ولكن هذه هى مبررات الاختيار:

(١) أن جماعتى الجهاد والجماعة الإسلامية هما من أكثر جماعات الإسلام السياسى نشاطاً حركياً وعنفاً ومن ثم تأثيراً فى الواقع الاجتماعى المصرى – بعد جماعة الأخوان المسلمين – وفوق ذلك كله أنهما لا يزالا فى مسرح العمليات الاجتماعية والسياسية.

(٢) أن هاتين الجماعتين لهما تراث مكتوب وفكريات متاحة – إلى بعض الحدود – يمكننا الاطلاع عليهما ومن ثم استشفاف المعالم الاساسية لإستراتيجية التغيير لديهما والآليات النوعية التى تنتهجها فى التغلغل الفكرى وبناء النفوذ السياسى والاجتماعى، كذلك فإن لهما مواقف سياسية وايديولوجية وحركية معينة من الدولة والمجتمع المدنى ومؤسساتهما، كما أن لهما وجود على المستويين العربى والإسلامى.

وهكذا سوف نبدأ عرضنا بذكر أفكار وتصورات سيد قطب باعتباره صاحب الفضل فى

(*) منها على سبيل المثال، قديماً وحديثاً، جماعات التكفير والهجرة ـ الجهاد ـ الجماعةالإسلامية ـ التبليغ والدعوة ـ الفنية العسكرية ـ جماعة الأهرام ـ جماعة جند الله ـ جماعة المفاصلة الشعورية ـ المكفراتية ـ الخليفة ـ الحق ـ الفتح ـ الشيخان ـ العصبة الهاشمية ـ الفرماوية ـ القطبيون ـ السماوية ـ الناجون من النار ـ الشوقيون ـ تكفير التكفير ـ جماعة المسلمين الجديدة ـ طلائع الفتح ـ جماعة حرائق اندية الفيديو ـ الحركيين ـ الاستحلال والدعوة ... إلخ وقد رصدت بعض التقارير الأمنية أن هناك ما يعادل نحو (٤٤) جماعة إسلامية مسلحة فى المجتمع المصرى .على سبيل رصد أسماء بعض هذه الجماعات راجع :

ـ ريتشارد هرير دكمجيان : الأصولية فى العالم العربى ، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ، الطبعة الثانية، ١٩٨٩ ، ص ص ٢٤٧-٢٥٢.

ـ صابر شوكت : إرهابى تحت التمرين، كتاب اليوم ، دار أخبار اليوم، القاهرة ١٩٩٤، ص ٩، ٣٤-٣٥، ٤٥-٤٦، ٦١، ٩٦، ١٧٣.

ـ محمد مورو : تنظيم الجهاد : أفكاره – جذوره – سياسته ، الشركة العربية للنشر والإعلام، القاهرة، ب ت، ص ص ٥٨-٥٩، ص ١٣٤.

- Philip Marflet : Will Egypt erupt, The Middle East, August, 1986, p.42.

حيث يقدر الباحث هنا عدد هذه الجماعات بكونه يتراوح بين (٥٠-٦٠) جماعة.

نشر بذور فكر التكفير والجاهلية والجهاد والمفاصلة. ولن نستطرد كثيراً فى سرد الأصول التاريخية والبُنى الفقهية والهياكل التنظيمية ، فثمة دراسات اكاديمية اضطلعت بهذه المهمة، ولكن نركز على هذه الجوانب بالقدر الذى يخدم فقط أهداف دراستنا الراهنة.

سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٥):

لقد كانت لآراء سيد قطب أهمية قصوى لرؤى واستراتيجيات التغيير لدى الجماعات السياسية الإسلامية المسلحة، فقد تحولت أفكاره، وخاصة الورادة فى (الظلال والمعالم) إلى معالم لطريق سارت عليه موجات متلاحقة من فصائل نشطاء الإسلاميين خلال أربعة عقود بدأت فى الستينيات ولا تزال مستمرة فى التسعينيات، هذه الموجات قد تنبأ بها سيد قطب وهو يخط سطور كتابه (معالم فى الطريق) قائلاً فى المقدمة "لهذه الطليعة المرجوة كتبت معالم فى الطريق"[٩].

وقد ذهبت بعض الدراسات التى تناولت منهج سيد قطب الفكرى والتنظيمى، إلى وسم فكره بالغموض والالتباس وأنها حينما وقعت فى يد الأجيال المتلاحقة من جماعات الإسلام السياسى فسرها كل فريق بالطريقة التى رآها والقدر الذى إستوعبه، ولم يقتصر هذا الغموض الفكرى البيِّن فقط على نشطاء هذه الجماعات، بل إمتد إلى الباحثين المعنيين بالحركة السياسية الإسلامية ككل والذين اختلفوا فيما بينهم حول ما إذا كانت أفكاره هى ذاتها أفكار جماعة الأخوان المسلمين أم أنها بعيدة عنها وأنه ـ قطب ـ مُنَظِّر الجماعات الجهادية الرافضة فقط[*].

لقد فطنت قلة من الباحثين إلى حقيقة محدودية تأثير الفكر القطبى على بعض الجماعات الجهادية المسلحة، وعلى رأسها الجهاد والجماعة الإسلامية، على المستويين الفكرى والتنظيمى، وآية ذلك إستناد منظرى هذه التنظيمات الجهادية إلى كتابات وأفكار أخرى غير أفكار سيد قطب الواردة فى كتابيه[**]، ومن هنا وقف تاثير قطب وتصوراته لدى هذه الجماعات عند حدود الإطار الايديولوجى فقط. أن جماعتى الجهاد والجماعة الإسلامية قد أسستا استراتيجيتهما فى التغيير الاجتماعى والسياسى باختلاف كبير مع تلك الاستراتيجية الفكرية والحركية التى تصورها سيد قطب كأسلوب أمثل لتحقيق التغيير المنشود.

والحقيقة أن أفكار قطب قد وجدت مجالاً خصباً لدى التنظيمات الجهادية الأخرى (جماعة التكفير والهجرة) و(التكفير الجديدة) وغيرهما، تلك التى اعتمدت على أطروحات قطب، بصورة جوهرية، خصوصاً المتعلقة منها بتكفير المجتمع والنظام وجاهليتهما وضرورة الاعتزال والمفاصلة الشعورية والاستعلاء ووجوب التغيير الجذرى فى النهاية[***]. وأيا ما كان الأمر فإن أفكار قطب قد نالت حظها من الاهتمام والدراسة من الباحثين العرب والأجانب[****] ، ومع

ذلك فسوف نركز على ما يرتبط بشكل وثيق بدراستنا الراهنة، وهى رؤية قطب لاستراتيجية التغيير الاجتماعى والسياسى ومراحله من أجل إقامة البديل الإسلامى، خاصة ما جاء فى أهم كتبه وأبرزها بالنسبة للنشطاء الإسلاميين الجهاديين (معالم فى الطريق).

سيد قطب.. معالم فى طريق التغيير :

يبدأ قطب كتابه بالإقرار بفشل الأنظمة الغربية والشرقية على السواء، فالبشرية بموجب ذلك تقف على حافة الهاوية بسبب إفلاسها فى عالم القيم، فلم يعد للعالم الغربى ما يعطيه للبشرية من القيم بل لم يعد يقنع ضميره باستحقاقه للوجود بعدما انتهت الديمقراطية فيه إلى ما يشبه الإفلاس. كذلك الحال فى مجتمعات الشرق فالنظريات الجماعية الماركسية باعتبارها مذهباً يحمل طابع العقيدة قد تراجعت وفشلت لأنها وتطبيقاتها تناهض طبيعة الفطرة البشرية ومقتضياتها، كما أن قيادة الرجل الغربى للبشرية قد أوشكت على الزوال لأن النظام الغربى قد انتهى دوره ولم يعد يملك رصيداً من القيم يسمح له بالقيادة. ويرى قطب أن العالم اليوم يعيش برمته فى (جاهلية) من ناحية الأصل الذى تنبثق منه مقومات الحياة، وأنظمتها جاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله فى الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية ـ أى الحاكمية ـ إنها تسند الحاكمية إلى البشر فتجعل بعضهم لبعض أرباباً فى صورة إدعاء حق وضع التصورات والشرائع والأنظمة بمعزل عن منهج الله للحياة وفيما لم يأذن به الله.

وتأسيساً على ذلك يذهب قطب إلى ضرورة وجود قيادة جديدة للعالم تزود البشرية بقيم جديدة تماماً، وهنا يأتى الإسلام الذى يملك وحده تلك المنظومة القيمية وهنا تظهر الحاجة إلى (أمة مسلمة) والتى هى غير موجودة وقد إنقطع وجودها منذ قرون، ومن ثم فلابد من إعادة (بعث) و (وجود) هذه الأمة ليؤدى الإسلام دوره المرتقب فى قيادة البشرية، وهذا البعث ـ فى تصوره ـ لا يكون إلا عن طريق وجود (طليعة مسلمة) تمضى فى الطريق فى خضم الجاهلية الضاربة فى الاطناب فى أرجاء الارض جميعاً، تمضى ولكن تزاول نوعاً من العزلة من جانب ونوعاً من الاتصال بالجاهلية المحيطة من الجانب الآخر. ويؤكد قطب أنه لابد لهذه (الطليعة المسلمة) أن تبدأ من (معالم فى الطريق) كى تعرف منها طبيعة دورها وحقيقة وظيفتها ونقطة البدء فى هذه الرحلة الطويلة، كما تعرف منها كذلك طبيعة موقفها من الجاهلية المحيطة وكيف تتعامل مع أهلها.

ولا يكتمل البناء النظرى لسيد قطب بدون طرح تصوراته المتعلقة بـ (الجاهلية) و (الحاكمية) و (الاستعلاء) و (المفاصلة أو العزلة) و (دار الحرب) و (دار السلام) أو (دار الإسلام)، فهى الأدوات الاساسية لتحليل أى مجتمع والحكم عليه سواء بالجاهلية أو الإسلام وإن كانت جميعها لديه جاهلية وكافرة.

وعند تحليله لأبعاد المشكلة المتمثلة فى غياب المجتع الإسلامى يحلل قطب المجتمعات القائمة قاطبة، ويؤكد أنها جميعا جاهلية وكافرة، فالمجتمعات الشيوعية والوثنية واليهودية والنصرانية وتلك التى تزعم لنفسها أنها مسلمة، كلها جاهلية لأنها لا تطبق الإسلام بوصفه عقيدة وعبادة وشريعة ونظاما وخلقا وسلوكا، إن الجاهلية هى عبودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس مما لم يأذن به الله، كائنة ما كانت الصورة التى يتم بها هذا التشريع، إنها استنباط النظم والشرائع من مصدر آخر غير المصدر الإلهى. وهنا تأتى وظيفة الإسلام، وهى تحكيم شرع الله فى كل شئ، فى الاعتقاد والتصور والأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتشريعات القانونية وفى قواعد الأخلاق والسلوك والمعرفة. إن وظيفة الإسلام هنا هى تأسيس (الحاكمية الإلهية). ويرى قطب أنه يجب على الفرد المؤمن النظر فى علو إلى هذه الجاهلية المحيطة، فيفاصلها ، فثمة إرتباط بين الاستعلاء وبين المفاصلة، لأن الاستعلاء يتضمن الرفض، وهنا ينصح قطب (الطليعة المؤمنة) فور انتظامها فى تجمع أن تنفصل وتستقل شعورياً عن التجمع الجاهلى الذى يستهدف الإسلام القضاء عليه . إن الاستعلاء لابد وأن يمثل الحالة الدائمة التى ينبغى أن يكون عليها شعور المؤمن وتصوره للأحداث والأشخاص، إنه استعلاء بالإيمان عن قوى الأرض الحائدة عن منهج الله، الاستعلاء مع ضعف القوة وقلة العدد وفقر المال[١٠].

لقد كان طرح قطب لفكرتى الاستعلاء مع المفاصلة يهدف بالأساس إلى حماية الطليعة المسلمة، وهى مازالت أقلية، ونقائها الفكرى والحركى خشية تأثرهم بالأجواء الجاهلية المحيطة . لقد كان الاستعلاء والمفاصلة بمثابة (صوبة) تحمى الطليعة لحظة الميلاد من الخطر المحيط[١١]، كذلك تصور قطب أن كل أرض تحارب المسلم فى عقيدته وتصده عن دينه هى (دار حرب) ولو كان فيها أهله وتجارته وهى الأرض التى يحاربها المسلم، والأرض التى تحكمها عقيدة الله ومنهاجه هى (دار الإسلام) بالنسبة للمسلم حتى ولو لم يكن له فيها أهل أو عشيرة أو تجارة وهى التى يأوى إليها ويدافع عنها.

وبانتهاء سيد قطب من تأسيس بنائه النظرى السابق، أصبح لدى الطليعة المؤمنة المرتقبة أدوات لتحليل مجتمعاتها الجاهلية القائمة، وهنا ينتقل قطب من المحور النظرى للمحور الحركى، أى لاستراتيجية التغيير الحقيقية للنظام الجاهلى القائم وآليات ومراحل هذا التغيير، وذلك من أجل تاسيس الطليعة الإسلامية للأمة الإسلامية والمجتمع الإسلامى.

سيد قطب : مراحل التغيير وآلياته:

المرحلة الأولى (بناء العقيدة)

فى هذه المرحلة يؤكد قطب على أهمية وضرورة التربية الفكرية العقائدية للأعضاء والمامهم

بعقيدتهم الإسلامية، فيقرر بأنه من الضرورى لأصحاب الدعوات الإسلامية أن يدركوا طبيعة الدين الإسلامى ومنهجه فى الحركة ليتعلموا أنه فى (مرحلة بناء العقيدة) يكون القرآن وحده هو بانى العقيدة فى ضمائر الجماعة المسلمة، فيعمل على تطهير الإنسان من الركام المعطِل للقوة الإنسانية فى النفوس الآدمية الحاضرة والواقعة، إن مرحلة بناء العقيدة هى مرحلة التربية العقائدية والمواجهة الحية بالقرآن للعقابيل والسدود والمعوقات النفسية فى النفوس الحية، إنها مرحلة الدعوة إلى اعتناق العقيدة. وهنا يظهر تنظيم الجماعة المسلمة لنفسها فى ضوء العقيدة، ليس فى صورة (نظرية) ولا فى صورة (لاهوت) ولا فى صورة (جدل واقعى) بل فى صورة (تجمع حيوى) و (تكوين تنظيمى مباشر) . إن هذه المرحلة هى مرحلة (تلَقِي النظرية) ودراستها وهى مرحلة البناء القاعدى للعقيدة والجماعة والحركة الإسلامية والوجود الفعلى معا. أى لابد من وجود بناء جماعى وتجمع حركى عضوى يتفاعل مع الجاهلية ويخوض معها المعركة.

ورغم أن قطب لم يحدد فترة زمنية لهذه المرحلة فى أي من كتابيه (الظلال والمعالم) لكن هناك البعض الذين أكدوا أنها تستغرق (١٣) عاماً أسوة بالرسول (ص) الذى استغرق (١٣) عاماً فى تربية المسلمين الأوائل طيلة العهد المكى قبل الهجرة(١٢).

المرحلة الثانية (الحصانة والتكوين):

وهى المرحلة التى يُحَتِّمُ فيها على أعضاء الطليعة المؤمنة الابتعاد عن كل مظاهر الجاهلية الداخلية - فى النفوس - والخارجية - فى المجتمع الخارجى - من حولهم. فيؤكد قطب على ذلك بقوله "لا بد إذن فى منهج الحركة الإسلامية أن نتجرد - فى فترة الحصانة والتكوين - من كل مؤثرات الجاهلية التى نعيش فيها... لابد وأن نرجع إلى النبع الخالص.. لا بد إذن من القطيعة مع الجاهلية والاستعلاء عليها ثم تغييرها، حيث التخلص من التصورات الجاهلية والمجتمع الجاهلي". ويؤكد قطب أنه فى هذه المرحلة تتوازى عمليتا المفاصلة والاستعلاء مع استمرار تكوين التجمع العضوى والتنظيم الحركى للامة المسلمة، فلابد هنا من الانسلاخ تماماً عن المجتمع الجاهلى كى لا نتعاون معه ونستجيب لمتطلباته ونصبح خلايا حية فى كيانه تمده بالبقاء والامتداد(١٣).

ويؤكد قطب على عدم الانفصال بين هاتين المرحلتين السابقتين فهما تسيران معاً فى تواز ولا يمكن بحال فصل إحداهما عن الأخرى، كما أنه يفرق بين (الطليعة المؤمنة) وهى الاعضاء المؤسسين للتنظيم و(العصبة المؤمنة) التى يتم توسيع التنظيم بها من خلال دعوتها إلى التنظيم وتربيتها ثم ضمها له، ويرى قطب وجوب إتمام هذه الخطوة تدريجياً، فيتم ضم من يهضم فكر التنظيم جيداً، وتستمر هذه العملية حتى تتكون قاعدة إن لم تشمل المجتمع بأكمله فعلى الأقل

تشمل عناصر تملك التوجيه والتأثير في اتجاهات المجتمع كله. وبعدأن تنتهى هاتان المرحلتان تكون هناك (العُصبة المؤمنة) التى تمثل أغلبية المجتمع المؤثرة بتشكيل نحو (٧٥٪) من المجتمع. وهنا يبدأ التنظيم فى المطالبة باقامة الدولة الإسلامية مستنداً إلى أغلبيته المؤثرة فىالمجتمع، ويُحذر قطب من المطالبة بتطبيق الحكم الإسلامى أولا دونما تأسيس هذه القاعدة.

وعلى ذلك يؤكد قطب رفضه الشديد لاقامة الدولة الإسلامية من أعلى سواء بالمطالبة بإحداث انقلاب من القمة ، فلن تُقام الدولة الإسلامية إلا بمنهج بطيء وطويل المدى، يبدأ من التربية الأخلاقية والعقائدية وينتهى - إذا لزم الأمر - باستخدام القوة، التى يكون استخدامها فقط فى بداية الأمر بهدف توفير الحماية للعمل التربوى والدعوى وتأمين الطليعة المسلمة ضد السلطات التى قد تُوقف مسيرتها[١٤] وهنا يكمن الاختلاف فى فكر وتوجهات سيد قطب مع جماعتى الجهاد والجماعة الإسلامية فيما يتعلق باستراتيجيات ومراحل التغيير الاجتماعى والسياسى وآلياته.

المرحلة الثالثة (الجهاد والتغيير بالقوة):

وهى بالنسبة لقطب مرحلة (تقرير المنهج) وإقامة النظام الإسلامى، حيث يرى أن مرحلة الجهاد تواجه فى المجتمع عقبات مادية من الدولة والمجتمع وأوضاع البيئة، وهذه كلها ينطلق الإسلام ليحطمها بقوة كى يخلو له وجه الأفراد من الناس، يخاطب ضمائرهم وأفكارهم بعد تحريرها من الإنحلال والمادية . ويرى قطب أنه فى هذه المرحلة نجد المغتصبين لسلطان الله لن يُسَلِّموا سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان، ومن ثم إذا وافق هؤلاء الحكام على إقامة الدولة الإسلامية عقب تكوين القاعدة الشعبية المؤثرة، كان به ، وإن لم يكن فلا مناص إذن سوى استخدام القوة - البديل الوحيد - والتى يستخدمها ليس فقط الطليعة المسلمة بل كل الأغلبية الشعبية، إن الجهاد هنا لن يكون إلا بالمواجهة بين قاعدة المجتمع المسلم، وأقلية الحكم التى لا تمثل الا نفسها. إن الجهاد ضرورة ماسة لعملية الدعوة خاصة إذا كان هدفها تحرير الإنسان، ليس بالبيان الفلسفى فقط بل بالجهاد بالسيف أيضاً[١٥].

وهنا نخلص إلى أن سيد قطب رغم كونه قد ألمح فى عدة مواقع من كتاب المعالم بأن ثمة ضوابط لاستخدام القوة واللجوء إلى الجهاد، وخاصة فى حالات جدوى التبليغ والبيان كأساليب للدعوة وإقامة الحكم الإسلامى، إلا أنه، وفى السياق نفسه يستبعد تماماً أن يكون هذين الاسلوبين ذا فعالية فى تحقيق مملكة الله وتأسيس الحاكمية الآلهية وإزالة مملكة البشر الجاهلية الكافرة.

ثانياً: جماعات الجهاد: الأيديولوجيا واستراتيجية التغيير:

لم تشهد أى جماعة من الجماعات السياسية الإسلامية اختلافاً بين الباحثين من حيث ظروف وتاريخ نشأتها وملابساتها كمثل ذلك الاختلاف والجدل الذى أثير حول نشأة تنظيم الجهاد، وملابسات هذه النشأة، وعدد التنظيمات الجهادية الفرعية وأمرائها وقادتها، وظروف الاختفاء والذوبان بعد ذلك . فمن كثرة تنظيمات الجهاد وتنوعها(*) يجد الباحث صعوبة فى رصد ظهور تلك المجموعات المتتابعة منذ أوائل الستينيات، خاصة أنه لم تكن لمعظمها هياكل تنظيمية واضحة وثابتة وبُنى ايديولوجية محددة ومتميزة، بل هى أشبه إلى كونها مجموعات تظهر لتذوب فى مجموعات أخرى بعد تعرضها للانشقاقات الداخلية والملاحقات الأمنية، كما تتميز بسيطرة القادة بما يعكس شخصانية التنظيم . كذلك فقد اجتهد بعض الباحثين فى تنميط المؤثرات الفكرية التى شكلت الإطار الفقهى والايديولوجى لجماعات الجهاد، ما بين مؤثرات مباشرة (كتاب الفريضة الغائبة لمحمد عبد السلام فرج والتأثير الفكرى للثورة الأيرانية وتأثيرات جهيمان العتيبى الفكرية والسياسية) ومؤثرات غير مباشرة (فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية خاصة المتعلقة بقتال تتار ماردين وكتابات أبو الأعلى المودودى وسيد قطب) (١٦).

وأيا ما كان الأمر فإن فكر الجهاد قد تبلور على الساحة الاجتماعية والسياسية المصرية بصورة جلية فى العقدين الآخيرين بصورة تتفق وتختلف فى ذات الوقت مع فكر غيره من فصائل الإسلام السياسى فى وجوه عديدة، فهو يتفق معهم فى أن حالة كل من المجتمع والدولة فى مصر، وغيرها من البلاد الإسلامية، هى حالة مرزية وأن صلاحهما لا يأتى إلا بإقامة نظام إسلامى حقيقى فى شكله ومضمونه، ولكنه يختلف مع هذه الفصائل أيضاً، خاصة مع جماعة الأخوان المسلمين، فى ما يتعلق بإستراتيجية التغيير وآلياتها المباشرة، فتنظيم الجهاد يرى ضرورة أن تستند استراتيجية التغيير أساساً على مبادئ الثورية والفورية إى استخدام القوة عن طريق النضال الآنى المباشر، ومن هنا أتت فكرة الجهاد واعتباره (الفريضة الغائبة) عن ممارسات المسلمين المعاصرين، كذلك فإن فكر الجهاد يختلف عن فكر الإخوان وفكر التكفير والهجرة فى الجانب الحركى، فالجهاد يُكفر النظام ولا يكفر المجتمع أما فكر التكفير والهجرة فيكفر النظام والمجتمع معا ومنهم - أى التكفير والهجرة - من يهجر المجتمع هجرة نفسية شعورية ومنهم من يهجره هجرة نفسية شعورية وفيزيقية مادية معاً(١٧).

وتنهض استراتيجية التغيير السياسى والاجتماعى لدى جماعة الجهاد أساساً على الميل إلى اختراق المؤسسة العسكرية ونجاحه فى ضم بعض العسكريين إلى صفوفه، والذين نجح النشطاء منهم فى تطوير القدرات التنظيمية للجماعة، وذلك لهدف أولى هو الإعداد لانقلاب عسكرى

بواسطة جزء من النخبة، يأتى ذلك بناءً على قناعة مؤداها أن النظام المصرى، مثل كل أنظمة العالم الثالث، لا يقبل التغيير إلا إذا جاء من المؤسسة العسكرية، كذلك فإن استراتيجية التغيير لدى الجهاد لا تولى أهمية ما إلى الدور الجماهيرى فى عملية التغيير، فأعضاء التنظيم يتصورون أن الجماهير ليس لها دور حقيقى فى التغيير. يأتى هذا الرفض كانعكاس لرفض أسلوب التغيير من اسفل بواسطة قاعدة جماهيرية يكونها التنظيم(*). **تأتى هذه الرؤية ، وفقاً لبعض الدراسات، بوصفها انقطاعاً تاماً ورفضاً كاملاً لأفكار سيد قطب فيما يتعلق بمرحلة التغيير الاجتماعى والسياسى وضرورة التربية العقائدية والأخلاقية للطليعة المسلمة، وضروة الاستعلاء والعزلة والمفاصلة مع النظام والمجتمع ومؤسساتهما وعدم المشاركة ، فضلاً عن رفضه لاستراتيجية التغيير الانقلابى وإقراره لاسترتيجية التغيير من أسفل.** ويعتبر (محمد عبد السلام فرج) المُنظر الأول لجماعات الجهاد كما أن مؤلَفه (الفريضة الغائبة) يلعب دوراً محورياً فى التركيبة الفقهية والايديولوجية لهذه الجماعات.

محمد عبد السلام فرج والفريضة الغائبة :

يعتبر هذا الكتاب المصدر الفكرى الأساسى الذى استقت منه جماعات الجهاد موجهاتها النظرية والايديولوجية فى أغلب الأحوال، ففيه لخص فرج أفكاره حول استراتيجية التغيير السياسى والاجتماعى لقيام الدولة الإسلامية وعودة الخلافة.

ويحدد فرج استراتيجية التغيير أساساً والتى تنهض على عملية الجهاد، فيذهب إلى أن عملية التغيير تتم من خلال **آليتين رئيسيتين الأولى** وهو تحديد العدو القريب والعدو البعيد والثانية هى فرض القتال على كل مسلم، فبالنسبة **للآلية الأولى يُعَوِّلْ** فرج على ضورة البدء بقتال العدو القريب وهو نظام الحكم القائم الكافر لأنه أولى بالقتال وفى ذلك إزاحة له وتحقيق الخلافة الإسلامية، وإن لم يتم إعمال هذه الآلية ، فإن فرج يرى أن دماء المسلمين التى تنزف فى أى موقع (كتحرير القدس) لن تكون لصالح الإسلام وأمته بل سوف تثبت أركان دولة الكفر، **والآلية الثانية** هى وجوب القتال الذى هو فرض عين على كل مسلم وذلك بالنص القرآنى، فالجهاد هو الفريضة الغائبة ورغم خطورته القصوى إلا أن علماء هذا العصر تجاهلوه.

ويرفض عبد السلام فرج عمليات التغلغل الفكرى وبناء النفوذ السياسى والاجتماعى فى مؤسسات الدولة والمجتمع مؤكداً بأنها جميعاً ديار كفر، والأحكام التى تعلوها هى أحكام كفر، وقوانين كفر وضعها حكام كفار وسيروا عليها البشر، وهؤلاء الحكام، الذين تربوا على موائد الاستعمار والصهيونية والصليبية لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء ولذلك وَجَبَ قتالهم، لأنهم فى ردة عن دينهم. **فإنه يرفض آليات التدرج والتنوع فى الحركة والنشاط ـ كما سيرد ذكرها ـ**

فيقرر بأن الذين ينشغلون بطاعة الله وتربية المسلمين والاجتهاد فى العبادة، والدعوة وإقامة قاعدة شعبية جماهيرية عريضة لاقامة الدولة الإسلامية، لن يحققوا شيئاً، وإذا ظنوا أن ذلك سينسخ فريضة الجهاد، هَلكوا وأُهلكوا من أطاع واستمع لهم، إن هذه الدعوة لن تحقق نجاحها المنشود فى ظل خضوع كل الوسائل الأعلامية للسيطرة السياسية الكافرة.

يرفض فرج كذلك عملية اختراق مؤسسات المجتمع المدنى، حينما يرفض المبدأ القائل بأن على المسلمين الاجتهاد من أجل الحصول علىالمناصب فتُملأ المراكز بالطبيب المسلم والمهندس المسلم وبذلك ينهار النظام الكافر وحده وبدون مجهود ويتكون الحُكم المسلم فى النهاية. هذه الرؤية، وفقاً لفرج، لا دليل لها فى الكتاب والسنة، كما أن الأمر حائل دون تحقيقها، فالطبيب المسلم والمهندس المسلم هما فى النهاية من بناة الدولة الكافرة، ولن تصل آية شخصية مسلمة إلى منصب وزارى إلا إذا كانت موالية للنظام الكافر، كذلك يرفض فرج إمكانية قيام حزب إسلامى، فلن يزيد ذلك فى نظره عن زيادة الجمعيات الخيرية لكونه حزباً يتكلم فى السياسية. إنه ـ لدى فرج ـ لا مناص إذن عن الجهاد، لأنه ما لم يتم الواجب ـ وهو قيام الدولة الإسلامية ـ إلا به ـ الجهاد ـ فهو واجب.

وإلى جانب أفكار عبد السلام فرج الواردة فى الفريضة الغائبة، أضحت هناك إسهامات أخرى، شكلت نوعاً من التطوير والتجديد الفكرى والايديولوجى للجهاد[١٨]، الا أن ذلك لم يخرج عن الإطار الفقهى والايديولوجى العام الذى حدده فرج لجماعات الجهاد. فقد شكلت كتابات (عبود الزمر وأيمن الظواهرى وكمال السعيد حبيب وطارق الزمر وغيرهم) ـ مما وردت فى المجلة المتحدثة الآن باسم الجماعة (مجلة الفتح) ـ نوعاً من الإثراء للبنية الايديولوجية للجماعة، فبدأو يتحدثون عن التبعية الاقتصادية والسياسية للغرب والولايات المتحدة والديمقراطية والموقف من الأقباط.

فالديمقراطية على سبيل المثال مرفوضة تماماً، وهى تعد ديناً جديداً قائماً على تأليه الناس وإعطائهم حق التشريع بدون تقييد، وهى مناقضة للتوحيد لأنها حاكمية البشر، فى حين أن التوحيد يجعل التشريع لله والحاكمية له أيضاً، إن السلطة تكون للشعب فى إطار شرع الله، فسلطة الشعب تستمد شرعيتها من الإلتزام بالتشريع الإلهى وليس من نفسها، كما هوالحال فى الديمقراطية، كذلك فإن البرلمان مرفوض شكلاً ومضموناً، فيؤكد (عبود الزمر) ، استناداً إلى فتوى أبو الأعلى المودودى، إن الاتفاق على آراء معينة مثل الدخول إلى مجلس الشعب بغرض توجيه القرار وجهة معينة يتعارض مع تمحيص الرأى ودراسته قبل اتخاذ القرار النهائى، إن الأنظمة الحزبية تجهز أوراقها وتدخل لتقنع بها الآخرين بغض النظر عن مطابقة هذه الآراء

للصواب، فالأنظمة الحزبية هى فى النهاية جزء من النظام القائم والخلاف بينهما فى الممارسة فقط، ولكن ليس هناك معارضة إسلامية ولكن هناك شورى فى الإسلام، كما أن الانتخابات لعبة مقصودة لإضواء الحركة الإسلامية فى المنطقة العربية[١٩].

كذلك فإن الموقف من الأقباط لم يكن أكثر مرونة أو اعتدالاً من المواقف السابقة، فالعلاقة بين المسلمين والاقباط، من وجهة نظر الجماعة ، هى علاقة المواجهة المباشرة ، فالأقباط خصوم دينيين وسياسيين يتعين عليهم قبول وضعية أهل الذمة من حيث دفع الجزية صاغرين حتى يقبلوا الدخول فى الإسلام، وفى حالة قيامهم بمقاومة الإسلام فيجب قتالهم كذلك فقد اتسم الموقف من الغرب والحضارة الغربية بالعداء الصريح والمباشر، شأن كافة جماعات الإسلام السياسى الأخرى، فالحضارة الغربية حضارة جاهلية وتتميز بالمادية الجامحة، والتمكين الكامل للإسلام يضع فى حسبانه الصراع مع هذه الحضارة، واليهود كذلك ليسوا أهل صلح أوسلام ومن ثم فباعتلاء الإسلام للحكم سوف تُعلن حرباً لا هوادة فيها على اليهود.

ثالثاً: الجماعة الإسلامية : الايديولوجيا واستراتيجية التغيير(*):

نشأت هذه الجماعة أساساً فى الجامعات المصرية تحت ستار الأسر الدينية التى أثبتت وجودها وبسطت نفوذها فى الأوساط الطلابية خاصة مع الدعم السياسى الهائل لها. وهى جماعة ذات طابع سلفى، يقودها الدكتور عمر عبد الرحمن من الخارج، وتعتبر كل كتب السلف وتراثهم الضخم المعين الواسع الذى ينهل منه أعضاؤها فى فروع المعرفة وقد استغل قادتها فرصة وجودهم بالسجون والمعتقلات فى عمل أبحاث تلخص فكر الجماعة وأيديولوجيتها وتحدد معالم استراتيجية (منهج) التغيير لديها، فقدمت الجماعة عدة أبحاث باسم الجماعة الإسلامية وأهمها :

أولاً: كتاب (ميثاق العمل الإسلامى) وهو يتضمن الغاية والهدف والطريق والعقيدة ويلخص أهداف الجماعة واسلوب حركتها وملامح فكرها. **وثانياً**: كتاب (أصناف الحكام وأحكامهم) ويناقش قضية الحاكمية وضرورة تكفير الحاكم المبدل لشرع (الله). **وثالثاً** :بحث (حكم قتال الطائفة الممتنعة عن شرائع الإسلام) و(حتمية المواجهة) وفيهما تناقش الجماعة حكم الجهاد ووجوب قتال أى طائفة تمتنع عن شرائع الله. ورابعاً مرافعة الدكتور عمر عبد الرحمن والتى نُشِرَتْ فيما بعد فى كتاب بعنوان (كلمة حق).

وبالإضافة إلى ذلك هناك بعض الأبحاث الأخرى التى قدمتها الجماعة لتبين موقفها من القضايا الحيوية، هذه الأبحاث هى (الحركة الإسلامية والعمل الحزبى) وفيه ترفض الجماعة العمل الحزبى وتحرمه تماماً كما تحرم دخول البرلمان، لأن هذه المؤسسات جميعها تهدر مفاهيم إسلامية

أصيلة كالحاكمية والموالاة والجهاد، وبحث (العذر بالجهل) و(الموالاة) وفيهما رد الجماعة الإسلامية على جماعة التكفير والهجرة حيث رفضت تكفير المجتمع والفرد لاحتمال أن يكونا جاهلين بأمور الإسلام ومن حيث الموالاة فهناك (مولاة ظاهرة) و (موالاة باطنة) الأولى لا تُخرج صاحبها عن الإسلام والثانية تُخرج صاحبها عن الإسلام، وذلك أيضاً لمنع إطلاق الكفر على الموالين للكفار من ظاهر العمل دون الرجوع إلى الجانب القلبى، كذلك فهناك كتاب (الأدلة الشرعية فى جواز تغيير المنكر لآحاد الرعية) وهو يلخص الفلسفة الشرعية للجماعة فى ممارساتها المتعلقة بقضية تغيير المنكر وقد أكدت الجماعة، بناءً على آراء الأئمة الأربعة وإجماع العلماء، على جواز تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية على أن يقتصر استخدام القوة على قدر الحاجة وألا يترتب على تغيير المنكر منكر أكبر منه، ثم أخيراً بحث (وجوب العمل الجماعى) وتناقش فيه الجماعة وجوب السمع والطاعة للأمير ما لم يأمر بمعصية الله، ويتأسس هذا الموقف على قاعدة ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب ومن هنا فالدعوة واجبة والجهاد واجب والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب ، كل هذه الواجبات لا تتم إلا عن طريق جماعية العمل المنظم[٢٠].

وتتمحور استراتيجية التغيير الاجتماعى والسياسى لدى الجماعة الإسلامية، من أجل إقامة وتأسيس الخلافة الإسلامية، فى ثلاثة محاور أو آليات فرعية، الأولى وهى (الدعوة) وهى الفريضة التى لم يقم بها من تكون فيهم الكفاية فى زماننا هذا، وأن الأثم يلحق كل قادر على تبليغ ولو آية ولم يفعل، **والثانية وهى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر** وهنا يؤكد قادة الجماعة إننا فى حاجة إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والا تزاحمت علينا المنكرات وأفسدت سعينا وأخذت بخناق دعوتنا وأذهبت كل آثارها أدراج الرياح، ويؤكدون أنه لم يعد هناك مبرر للاعتذار عن هذا الواجب الشرعى، وكذلك الجهاد، بحجة أننا فى حالة استضعاف ، فهذه جريمة عظيمة فى حق الدين، وقد أفتى الشيخ عمر عبد الرحمن للجماعة بجواز تغيير المنكر باليد وبالقوة متى لزم الأمر ذلك، فعملية التغيير بالقوة ليست قاصرة فقط على النظام القائم أو أولى الأمر، **أما الآلية الثالثة فهى الجهاد**، فتراه الجماعة الإسلامية حتمية فرضها الشرع وتمليها طبيعة هذا الدين، تدفع إليها الجاهلية، ويحبكها التاريخ، والجهاد مفروض لخلع الكفار وردع الطوائف التى تساندهم، وهو مفروض كذلك لتنصيب خليفة للمسلمين ولاسترداد ما ضاع من ديار المسلمين، وتخليص الأسرى، إنه السبيل الوحيد لتحقيق كل هذه الفروض الشرعية[٢١]. إن الجهاد بالنسبة للجماعة الإسلامية هو **الوسيلة الأساسية** لدفع الفتن وسحق الشرك وإعلاء شرع الله، إنه الإجابة الوحيدة على التحدى الذى يفرض نفسه اليوم نكون أو لا نكون.

أما بالنسبة لموقف الجماعة من **القضايا الاجتماعية والسياسية الأخرى** والتى تشكل الجانب الآخر من التركيبة الايديولوجية لها، فنجد أن **الديمقراطية** بالنسبة لمفكرى وأعضاء الجماعة تكون مخالفة للإسلام وهى الابن المدلل للعلمانية، فهى تمنح الشعب حقاً مطلقاً فى تولية من يشاء وعزله وفق الهوى والمزاج، دون الالتفات للقواعد التى أرساها الاسلام للتولية ودون التزام بالشروط التى وضعتها الشريعة لكل من يُولى على ولاية من الولايات . كما أن الديمقراطية تُرسى قاعدة الأحزاب وهى قاعدة تختلف مع الإسلام جذرياً، ذلك أن تعدد الأحزاب فى المجتمع ينشأ عن تعدد الايديولوجيات فى المجتمع، بينما الحُكم فى الدولة المسلمة لا تنازعه أيديولوجيات مختلفة، وبناء عليه فليس هناك فى المجتمع الإسلامى إلا حزبان (حزب الله) و(حزب الشيطان) أحدهما قيامه مأمور به والآخر قيامه ممنوع[٢٢]، كما أنه لا علاقة مطلقا بين الديمقراطية والشورى، فاختيار البديل الديمقراطى يمنع قضايا الموالاة فيدعو إلى مناصرة النظام الديمقراطى ومن يدعون إليه سواء كانوا ليبراليين أو يساريين أو نصارى أو يهود، فى الوقت الذى يفرض على قيمها الإنكار والمحاربة لكل من يرفضون هذا المنهج من المسلمين المخلصين الذين يناهضون النظام الخارج عن الإسلام ويسعون إلى إسقاطه[٢٣].

كما ترفض الجماعة **(البرلمان المصرى)** فهو جهاز يشرِّع من دون الله ومن يفعل ذلك فقد ضاد الله فى حكمه وجعل من نفسه شريكاً ونداً وخرج عن دائرة الإسلام، فحق التشريع غير ممنوح لأحد من الخلق بل هو حق خالص لله، وهنا ترفض الجماعة الإسلامية الشعارات الضالة الفاجرة "كسيادة القانون واحترام الدستور"[٢٤].

كما تؤكد الجماعة رفضها للآليات السلمية والمنهج المتدرج الذى تلجأ إليه جماعة الأخوان المسلمين، فيؤكد زعماء الجماعة الإسلامية أنه لا فرق بين الحكام الكفرة والإخوان المسلمين ، لأن الأخوان اعترفوا بشرعية النظام العلمانى الكافر وارتضوا إليات ووسائل عمله ودخلوا مجلسه التشريعى فساهموا فى تشييد مجلس يزعم أن له الحق فى التشريع من دون الله ، مخادعون عوام المسلمين موهمين بأن هذا هو الطريق لتحكيم شرع الله ودينه.

ولم تقل مواقف الجماعة الإسلامية من **الغرب والحضارة الغربية والكيان الصهيونى** تشدداً عن مواقفها من القضايا السابقة، فهى ترفض كل القيم الغربية وتنعتها بالجاهلية والكفر البواح، كما أن مصطلح "الصراع العربى الإسرائيلى" قد أثبت فشلاً ذريعاً فى استعادة الأرض وحفظ المقدسات، ولذلك فإن النصر على اليهود لن يتحقق إلا عند تغيير مفهوم الصراع فيتم التعامل معه على أنه صراع إسلامى - يهودى، كما تؤكد الجماعة رفضها لكل مساعى الصلح مع إسرائيل، لأن هذه المساعى سوف تحقق الحلم الإسرائيلى القبيح لإقامة دولتهم الكبرى ، كما أن

هذه المفاوضات قد كشفت خنوع الحكام العرب وخوفهم على (كرسى الحكم) لقد أيقنوا أنهم عاجزون عن تحريك اسرائيل شبر إلى الوراء، وكله (واقعية) أو قلْ (راكعية) وإن شئت الدقة (ركوعية)، فهذا هوالمستقبل الذى رسمته أمريكا للمنطقة العربية(٢٥).

المبحث الثانى : الجماعات السياسية الإسلامية وآليات بناء النفوذ السياسى التغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة :

يهدف هذا الجزء بالأساس لتفصيل الاستراتيجيات العامة التى تنتهجها الجماعات السياسية الإسلامية فى عمليات بناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة الاجتماعية، تفصيلها وترجمتها إلى مجموعة من الآليات والتكتيكات والأدوات والشعارات والممارسات الواقعية وذلك من أجل تحقيق الهيمنة على مؤسسات المجتمع المدنى واحتوائها وتوجيهها لخدمة أهداف الصراع الثقافى والايديولوجى وخلق هيمنة مضادة counter Hegemony لهيمنة الدولة وثقافة مضادة counter culture لثقافة الدولة أيضاً، بوصف أن ذلك خطوة أولية وضرورية لتأسيس كلا من المجتمع والدولة الإسلاميين.

وما يجب ذكره فى هذا الإطار أن هذه الآليات والأدوات والتكتيكات إنما تختلف وفقاً لاختلاف طبيعة مركز وبؤرة النشاط أو موقعه position، سواء كان المسجد أو الحزب السياسى أو الجمعية الأهلية أو النقابة أو الاتحاد الطلابى أو الحى الشعبى... الخ . من تلك الفضاءات التى تعتبر محلاً لجذب الأعضاء واستقطابهم، كما تختلف تبعاً لاختلاف طبيعة الشرائح الاجتماعية التى يتم فيها بينها تشغيل هذه الآليات، واختلاف ما يتاح للجماعة من إمكانات وقدرات، ومدى نجاح أعضائها فى تنفيذ المهام المكلفون بها، دون القفز بالطبع على إمكانات وقدرات الأعضاء، أو الواقع المستهدف تغييره ، الشيء الذى إن حدث يمكن أن يصيب العمل والنشاط بالعديد من الخسائر أقلها فقدان العديد من النشطاء غير القادرين على المواجهة نتيجة عدم تأهيلهم بشكل كامل وجيد، ولعل نجاح الأعضاء فى تنفيذ هذه الآليات إنما يوسع من دائرة المتأثرين بأفكار الجماعة والمتعاطفين معها والمستفيدين من خدماتها، وهو ما يرفع بالتالى من درجة نفوذها الفكرى ويتيح أمام الأعضاء فرصة لالتقاط العناصر الأكثر قابلية وإستعداداً للانخراط بحماس أكبر فى فاعليات الحركة أو الجماعة، وتصبح المهمة التالية هى إخضاع هذه العناصر لأساليب التربية الملائمة، وهو مايضيف باستمرار لصفوف الحركة أعضاء نشيطين على درجات عليا من الالتزام السياسى والتنظيمى.

وبمرور الزمن تسعى هذه الجماعات إلى إحداث تشابك بين البؤر والمواقع، سواء داخل

مؤسسات المجتمع أو خارجها، تتيح لهم، عبر تأثيرهم وسيطرتهم على قطاع واسع من الجمهور، إحداث التغيير الاجتماعي والسياسى المنشود، بحيث تكون عملية إقامة الدولة الإسلامية مجرد إقرار لواقع اجتماعى وثقافى وسياسى قائم بالفعل ولا يمكن تغييره حتى بالقوة.

كذلك فلا بد من التأكيد على أن هذه الآليات إنما لها صفة العمومية والانتشار والاستمرارية والتجدد، بمعنى أنها جميعاً ليست قاصرة على جماعة دون الأخرى وعلى حقبة تاريخية دون غيرها، وإنما تشكل بدورها قواسم مشتركة ثابتة لدى كل جماعات الإسلام السياسى وباستثناءات قليلة ومحدودة، فتأخذ كل جماعة منها بالقسط الذى يتناسب وبنيتها التنظيمية وهيكلها الأساسى، وبالقدر الذى يتفق وطبيعة التركيبة الايديولوجية الخاصة بها، كما أن حجم الاختلاف يتجلى فى اتساع استخدام والتركيز على آليات دون غيرها بالنظر إلى الإعتبارات السابقة، كما أنه قد تبرز مجموعة آليات معينة دون غيرها فى فترة تاريخية معينة وذلك حسبما تفرضه الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى يخبرها المجتمع، وأنه تبعاً لذلك قد تضاف آلية جديدة لم تكون موجودة من قبل(*)(٢٦). وهذه الآليات هى كالتالى(٢٧):

أولاً: التركيز على التصدى لحل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، الجزئية والصغيرة والمحدودة وتحقيق المزيد من النجاح والتوفيق فى هذه العمليات، الأمر الذى يؤكد من ناحية على إرتباط أعضاء هذه الجماعات بالواقع القريب والمعاش، ومن ناحية ثانية يؤدى تكرار نجاحهم فى حل هذه المشكلات إلى تزايد قدرتهم على التأثير فى المواقع التى ينشطون فيها، هذا التأثير الذى وإن كان محدداً الا أنه من المفترض فيه أنه يُقَدِمْ لقطاع عريض من الجمهور نموذجاً واضحاً وعيانياً لنجاحهم المستقبلى والمحتمل عند تصديهم لقضايا التغيير الكبرى، وهذا يساهم بدوره فى جذب العديد من القطاعات الاجتماعية إلى هذه الجماعات، بالإضافة إلى كون هذه الإطر تعتبر معامل لتجريب أفكار الجماعات وتصوراتهم بشأن تطبيق الشريعة الإسلامية ونصوصها.

ثانياً: تكرار الرموز والمفردات الدينية والتمايز عن الواقع الاجتماعى والسياسى، وذلك بتكثيف وترجمة هذه المفردات والمفاهيم والرموز الدينية إلى مجموعة من السلوكيات والممارسات الواقعية والشعارات المحددة، ويؤدى الالتزام بذلك وتكرار تقديم هذه الشعارات وإتيان هذه الممارسات والسلوكيات إلى تزايد قدرة أعضاء هذه الجماعات على التأثير فى الجماهير وجذبهم والايحاء بتعاظم القوة والنفوذ والإنتشار، ومن أهم هذه الممارسات تفشى مئات المطبوعات والملصقات الدينية، وشرائط الكاسيت التى

تحوى خطب رموز الجماعات وقادتها والشعارات المكتوبة على الجدران، وإطلاق الأسماء ذات المضمون الدينى والتراثى على المنشآت والمؤسسات، والتمايز بالزى وإطلاق اللحى وطرق التخاطب والسلام والتحية.

ثالثاً: التدرج والتنوع فى مستويات الحركة ومراحل العمل والنشاط، بداية من العمل الدعوى والتبليغى والوعظ والإرشاد الدينى ومروراً بالعمل الاجتماعى والخدمى بكامل مراحله ونهاية بالعمل السياسى والمواجهة مع السلطة والنظام. حيث هنا من المفروض أن يكون أعضاء الجماعة قد استوعبوا وفهموا أهدافها الحقيقية فى التغيير الشامل للمجتمع ودورهم فى عملية التغيير الاجتماعى والسياسى.

رابعاً: إضفاء الطابع الدينى وإسباغه على كل أنشطة الجماعة وذلك كى تكتسب مزيداً من الشعبية والشرعية، وهو ما يلائم من ناحية الميل العام للتدين وإرتفاع الوزن النسبى للمكون الدينى ضمن مكونات بناء الشخصية المصرية، ومن ناحية ثانية حالة الإحباط السياسى الناتجة عن فشل مشروعات التحديث والتنمية وفقاً للنماذج العلمانية . هذا الفشل يجعل استدعاء الدين أكثر البدائل جاذبية وتأثيراً لقدرته على استقطاب وتجنيد كثير من الفئات الاجتماعية وخاصة المهمشة والمحرومة(*).

خامساً: تعدد مراكز النشاط وبؤره وتكاثرها، وذلك لتحقيق أقصى إنتشار وبناء للنفوذ بين الشرائح الاجتماعية المختلفة وتأسيساً للهيمنة على هذه البؤر والمراكز، وذلك لخلق مجال للحركة والتأثير يشمل كافة مراكز التجمعات الجماهيرية والأهلية، والتى يمكن أن تشكل قواعد للعمل السياسى والتنظيمى، فليس ثمة اكتفاءً ببعض منظمات المجتمع المدنى فى مصر، وإنما يتم الانتشار والتغلغل والانصهار داخلها جميعاً.

سادساً: اختراق مؤسسات الدولة واستغلالها لمصلحة الجماعة بهدف الحصول على السلطة والدعم والتأييد لأعضائها والوقوف بجانبهم فى أوقات الشدة والمحن، وقد حَكَمَ هذا الفهم شديد العملية والذكاء علاقة هذه الجماعات بجهاز الدولة خاصة مؤسسات الضبط الرسمية، وأفرز هذا التغلغل والاختراق أكثر نشطاء الجماعات فاعلية وقدرة على لعب الأدوار خاصة التى تتطلب مهارات وقدرات تنظيمية وحركية عالية.

سابعاً: خَلْق الدوافع الحماسية المُحَفِّزَة والضامنة للاستمرار، فقد ينضم الفرد للجماعة وينشط بداخلها تحت دافع الحماس الدينى، بل قد يكون الحماس الدينى الدافع الأساسى وراء نشاط الجماعة فى بدايته، إلا أن استمرار فاعلية النشطاء والجماعة فى العمل والتأثير ومراكمة النفوذ ومصادر القوة وتأسيس الهيمنة، يظل مرتهنا باستمرار

توافر الدوافع الحماسية، ومن هنا يأتى التركيز على برامج التربية الروحية والاستغراق فى التدين والاهتمام بقضايا الإصلاح الدينى والعقيدى فى المجتمع.

ثامناً: الانتقال من الدعاية للأوضاع المؤسسية، وذلك حتى يمكن تجسيد أفكار الجماعة والحفاظ على إستمرارية وجودها ووقايتها من خطر الذوبان فى المجتمع، وتحول أنشطة الحركة لمؤسسات لها طابع الاستقرار والاستمرارية يلعب دوراً مهماً فى زيادة قدرة النشطاء على مراكمة النفوذ والخبرات ويمكنهم من تقدير قوتهم الفعلية على التأثير والحشد فى اللحظات التى يحتاجون فيها لمساندة جماهيرية واسعة، بجانب هذا فإن مؤسسات هذه الجماعات، أو تلك، التى تسيطرعليها تسهم فى خلق مجال لتدريب وإختبار قدرات نشطاء الجماعات ورفع درجة كفاءتهم ومستوى فاعليتهم، وهى فى النهاية تجسد قنوات اتصال دائمة مع الجمهور وتقوم بدور اجتماعى للعديد من القطاعات، مما يجعلها بمثابة أبنية للسلطة الجديدة التى تستمر عملية تطويرها باستمرار تفاعلها مع المجتمع.

تاسعاً: تواصل الأجيال(**)، وهى قاعدة مهمة فى مجتمع ما زالت تسوده القيم التقليدية - وبخاصة الريف - حيث نجحت الجماعات فى الربط بين خبرة الشيوخ وتجاربهم ونفوذهم الأبوى، وبين الشباب وحيويته وقدرته على العطاء، ومن هنا فوجود حالة التواصل بين هذين الفريقين واستمرارها لهو خير دليل على توافر عنصر الثبات والاستمرارية فى التواصل فى مسيرة هذه الجماعات، وتحقيق تراكمات وخبرات كبيرة فى هذا الإطار.

عاشراً: تعدد مصادر التمويل، وهو ما يمثل خلاصة تجارب الحركة الإسلامية المستفادة من تجربة جماعة الإخوان التى عانت من تجربة الحصار القاسى فى الفترة الناصرية، لهذا حرصت الحركة الإسلامية منذ بداية السبعينيات على تعدد مصادر تمويل أنشطتها ومنها:

(أ) إقامة مئات من المشروعات الصغيرة والكبيرة ذات الطابع الخدمى أساساً فى كل الأحياء والقرى فيالمجتمع المصرى، وهذا مما يخلق لها مصدراً هائلاً للدعاية والدعم المادى بجانب الدور الاجتماعى والدعائى الذى تقوم به هذه المشروعات والذى يَحول فى المستقبل دون تصفيتها فى إطار الإجراءات الأمنية.

(ب) تنظيم رحلات أسبوعية من خلال المساجد لجمع تبرعات لتمويل المئات من

المشروعات الخدمية الخاضعة لهم والملحقة بالمساجد والجمعيات الدينية التي يسيطرون عليها.

(حـ) تنظيم مئات الأسواق التجارية التي تأخذ شكل سرادق ضخم يقام في الميادين العامة أو في مقر النقابات أو بداخل الحرم الجامعي لتسويق سلع ومنتجات وكتب هي في الغالب من إنتاج مشروعات مملوكة لأعضاء هذه الجماعات، ويسهم عدم خضوع مبيعات تلك الأسواق للضرائب في إنخفاض أثمانها وإرتفاع أرباحها التي يذهب منها جزء لصالح الجماعة.

(د) قيام أعضاء الجماعة والمتعاطفين معها، والمقيمين بالدول النفطية، بتنظيم عمليات جمع تبرعات في الخارج لدعم جهود أخوانهم في الداخل، هذا إلى جانب قيام بعض الهيئات والمؤسسات في تلك الدول بتقديم دعم مباشر وغير مباشر لهذه الجماعات.

(هـ) ابتداع بعض الجماعات، خاصة الجهادية منها، أساليب أخرى للتمويل تعتمد أساساً على (مبدأ الإستحلال) والغنيمة ،ومن ثم يقوم أعضاؤها بالسطو المسلح على محلات الذهب أو تزوير العملة..الخ.

(و) كما أن هناك وسائل أخرى للتمويل تعتمد عليها أساساً هذه الجماعات منها توظيف الموارد المالية للمؤسسات الرسمية والشعبية التي يسيطر عليها نشطاء الجماعات لصالح عملها الاجتماعي والسياسي، ومن أبرز الأمثلة على ذلك توظيف موارد الاتحادات الطلابية والنقابات المهنية وغيرها.

حادي عشر : الانتقال من الإطار الجماعي التنظيمي إلى الإطار المجتمعي الجماهيري الشعبي، ومن الخاص إلى العام ، حيث دائماً ماتسعى بعض هذه الجماعات إلى طرح مطالبها وأهدافها بوصفها مطالب عامة وتهم المجتمع برمته، وكذلك عرض مشكلاتها والعقبات التي تواجهها بوصفها تشكل خطورة ليس عليها فقط، بل على مصالح وأهداف مختلف الشرائح الاجتماعية في المجتمع.

المبحث الثالث :الواقع الاجتماعي لتوظيف آليات بناء النفوذ والتغلغل وتأسيس الهيمنة :

يهدف هذا المبحث لاستجلاء الطريقة التي يتم بها تشغيل وتوظيف آليات بناء النفوذ السياسي والتغلغل الفكري وتأسيس الهيمنة الاجتماعية في الواقع الاجتماعي والسياسي ، مع

التركيز على مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، وذلك خلال فترات ومراحل زمنية متتابعة، حيث نسعى لرصد التطبيقات العملية والعيانية لهذه الآليات - المجردة - فى الواقع الاجتماعى كما تراه وتشخصه جماعات الإسلام السياسى سواء الجهادية منها أو غير الجهادية.

بمعنى آخر فأننا نسعى لرصد الكيفية التى تنزل بها الجماعات السياسية الإسلامية إلى الواقع الاجتماعى والسياسى والاقتصادى، وتوظف فيه بنود وأدوات استراتيجيات التغيير العامة لديها - أى الآليات - وهى فى نضالاتها وصراعاتها اليومية سواء مع غيرها من الجماعات الاجتماعية الأخرى فى المجتمع أو مع النظام السياسى القائم، وكيف تستفيد الجماعة من الآليات المتنوعة وعلى أى الآليات تركز وهل تنجح فى هذه العملية، وما هى عوامل النجاح أو ظروف الفشل.

إن ما نسوقه من أدلة أو مواقف سلكتها الجماعة للوقوف على كيفية توظيفها لهذه الآلية أو تلك إنما يمكن - تأكيداً لمبدأ تداخل هذه الآليات وتشابكها فى إطار استراتيجية عامة واحدة - أن يتم توظيفه فى الوقت نفسه للبرهنة على توظيف آلية أومجموعة أخرى من الآليات، ومن ثم فإن هذه المواقف تكون على سبيل المثال وليس الحصر.

وسوف نبدأ بجماعة الأخوان المسلمين لأنها - فى تصورنا - أكثر جماعات الإسلام السياسى تنفيذاً أوأعمالاً لهذه الآليات.

أولاً : جماعة الإخوان المسلمين:

شهدت الفترة من (١٩٢٨-١٩٥٤) نشاطاً كبيراً وواسعاً لجماعة الإخوان المسلمين أى منذ نشأتها حتى قرار الحل الثانى، فأسست عدة مشروعات اقتصادية واجتماعية خدمية وثقافية، استفادت منها شرائح اجتماعية واسعة، أما بعد عام(١٩٥٤) وحل الجماعة، وتصفية نشاطاتها، وتقليص نفوذها، واعتقال أعضائها وإعدام سبعة من قادتها ورموزها، انكمشت مشروعاتها واندثر معظمها. ظلت الجماعة على هذه الحالة حتى عام (١٩٧٠) ومجىء نظام الرئيس السادات والذى أفرج عن قادة الجماعة وسمح لأنشطتها المختلفة بالحياة، بل أن الإخوان حينئذ فى بداية عصر السادات شكلوا جزءاً من التحالف الطبقى الحاكم.

وأيا ما كان الأمر فإن الفترة من (١٩٥٤-١٩٧٠) وهى مرحلة العداء والوقيعة بين النظام الناصرى والجماعة لن تكون موضوعاً للرصد والتحليل وإنما يتركز الاهتمام فى الفترتين (١٩٢٨-١٩٥٤) و (١٩٧٠-١٩٩٥)

فمن حيث الآلية الخاصة بالتركيز على القضايا الصغرى والمحدودة فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والخدمية، نجد أن الجماعة منذ بدايتها سعت للتصدى لإصلاح أحوال الفلاحين

والعمـال والطلبة والموظفين والدفـاع عـن حقوقهـم وتبنـى مشـكلاتهم والعمل على حلها، فعلى صعيد القضـايا العامـة نشـطت إدارة الجماعـة نشـاطاً كـبيراً فـى الثلاثينـيات والاربعينيات وأوائل الخمسينيات بذلـت جهـوداً ضخمة فى سبيل حماية حقوق العمال فى مواجهة الاستغلال والقهر الـرأسمالى والأجنبى، الأمر الـذى دفـع بعض الباحثين للقول بأن العمال قد لعبوا دوراً بارزاً فى توسيع وتـنامى قـاعدة العضـوية والتأييد للجماعة. فقد أنشأت الجماعة قسما خاصاً بين أقسامها للعمـال، فجعلـت لكـل الشـركات الأجنبية ملفاً خاصاً بمقـر الجماعـة وذلـك لمراقبة سلوكها التجارى وحماية حقوق العمال أو الجمهور المصرى المتعامل معها، وسعت إلى مساءلة الشركات المخالفـة للقوانين القائمـة، حيـث أرسـلت الشـكاوى إلى الـوزارت المختصـة ونشـرت صـحفها العشرات مـن حـالات الاستغلال الأجنبى للعمال، كما أخذت عن طريق (مدرسة العمال) فى الاجتماع بالعمـال وتوعيتهم بحقوقهـم، كـما حددتها قوانين العمـل، وسـعت أيضـاً عـن طريق علاقاتهـا بمكتـب العمـل وأصـحاب الصـناعات الخاصة إلى توفير وظـائف لمن لا يعملون أو لمن طُردوا مـن أعمـالهم، كمـا أصـدرت الجماعـة سلسـلة مـن الكتيبات والنشرات الـتى تـوزع على العمـال وتشـرح لهـم امور عمـلهم، كمـا قامـت بالاشتراك مع وزارات الصناعة والتجارة، بعمل مسـح شـامل لاحتيـاجات الـبلاد الصناعية وإمكاناتها، وإقترحـت كـذلك إنشاء شركات مساهمة محـدودة لاسـتغلال رءوس أمـوال الاغنياء وتشـغليها واقـتطاع جـزء إسبوعى أو شهرى من أجور العمـال كـى يتمكـنوا مـن شـراء أسـهم المسـتثمرين الأجانـب الأصـليين وبالـتالى تـتحول ملكيات الشـركات إليهم. كمـا وفـرت الحـرب العالمية الثانية فرصة كبيرة للجماعة لان يتسع نفوذها بين العمـال، فقـد أدت الظـروف الـناجمة عـن الحـرب لـتعاظم تركيز الجماعة على المشكلات العمالية والتى على رأسها البطالة وظروف العمل السيئة من طول ساعات العمل وانخفاض الأجور وعدم توافـر الظـروف الصـحية للعمـل، كالمياه النقـية والبيئة الخالـية من التلوث، الأمر الذى يؤدى إلى ارتفـاع معـدلات الوفـاة بين العمال، فقد طالبت الجماعة الشركات الرأسمالية الأجنبية والمصرية (شـركات الفوسـفات – شـركة قـناة السـويس..) بـتوفير تـأمين صـحى للعمال وتحديد حد أدنى لساعات العمل وحد أدنى للأجور، وتشكيل لجان خاصة لتقصى مطالب العمال وإقامة مدارس ومساجد ومستشفيات لهم، ومنحهم كذلك إجازاتهم السنوية.

وقـد أسـهم هـذا النشـاط الواضح لجماعة الأخوان ولصحفها وقسم العمال بها بين الصفوف العمـاليـة، إلى ظهـور قلاقل ومظاهـرات عنيفـة بين العمـال، خاصـة تلـك التى ظهـرت بين عامـى (٤٦–١٩٤٨) ، كمـا سـعت الجماعة إلى تأسيس نقابة عمالية تستوحى أفكارها ومبادئها، وقد حققـت بـالفعل نجاحـاً نسبياً وأعلنـت صـحف الجماعـة أن العمـال (عمـال النقل) قرروا تأسيس

نقابة لهم تعمل وفق مبادئ الأخوان المسلمين وعلى هَدى رسالتهم.

كما ذهبت الجماعة لتأسيس عدة مشاريع صناعية وتجارية وذلك للتدليل على إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية فى المجالات الصناعية والتجارية والاقتصادية، بالإضافة إلى كونها تدر على الأخوان أرباحاً طائلة منها شركات (المعاملات الإسلامية ودار الطباعة وشركة الإعلانات العربية.. الخ) وقد تغلغلت أنشطة هذه الشركات فى كافة المناحى العملية، بداية من صناعات العطور والصابون، حتى صناعة السفن والمناجم والمحاجر والاعلام ، وقد زاد رأس المال بعضها على المليون جنيه[٢٨].

كذلك وبنفس القدر من الاهتمام، نشطت الجماعة فى الأوساط الفلاحية والطلابية وبين صفوف الموظفين ، فكانت أنشطة الجماعة فى المجال الفلاحى على سبيل المثال، تشكل جزءاً من خطة الإسهام فى الإصلاح الريفى، فالإخوان كانوا يهدفون إلى إعادة خلق القرية المصرية التى كان عمل الجوالة فيها أحد سبل تحقيق هذا الهدف، فألقت المحاضرات وعقدت الندوات وأنشأت المدارس وقادت حركات الاحتجاج والغليان الفلاحى ضد الاستعمار الانجليزى فى القرى والنجوع المختلفة، كما ساهمت فى مكافحة الأمراض والأوبئة وشيدت مدافن لفقراء الفلاحين وأنشأت جمعيات للعناية بنهضة القرية المصرية، حتى شكّلَ نفوذ الجماعة القوى بين الفلاحين أحد أهم الأسباب التى وردت فى قرار حل الجماعة فى المرة الأولى عام (١٩٤٥) والذى أكده وزير الداخلية آنذاك عباس باشا عمار[٢٩].

كان للطلبة كذلك نصيب وافر من اهتمام جماعة الإخوان المسلمون فتغلغلت فى كافة المراحل التعليمية وأنماط التعليم، فبعد أن كان الوجود الإخوانى فى الجامعات المصرية فى الاربعينيات ضعيفاً، استطاعت الجماعة تأسيس نفوذ قوى داخل الجامعة، حتى حدا الأمر ببعض أقطاب الإخوان لأن يصف بداية توغل الجماعة داخل الجامعة بأنه (فتح مبين) خاصة بعد أن كان الناس يرونها مؤسسة لا صلة لها بالإسلام أو الدعوة، فقد أصبحت الجامعة - على حد قول حسن البنا - بمثابة (معقل من معاقل دعوة الإخوان المسلمين) . فخصص الإخوان مندوباً لهم فى كل كلية وخصصوا لهم قسماً خاصاً فى مجلتهم، كما استحثت الجماعة الطلبة على الثورة فى كل ما يمس المناهج الدراسية الإسلامية ووعدت بطبع وترجمة الأبحاث الطلابية الإسلامية الممتازة، كما أصدرت مجلة الإخوان أعداداً خاصة عن الطلاب وحثتهم على ضرورة الجهاد وفقاً لمبادئ الإخوان المسلمين، كما سعت إلى إصلاح التعليم القائم عن طريق التحريض والدعاية لادخال التعليم الدينى فى مختلف مراحل الدراسة بكافة الكليات الجامعية وتقديم المذكرات وتوجيه النصح إلى وزراء المعارف ورؤساء الوزارات، كما قامت الجماعة بتطوير

وسائل تعليمية بديلة كإنشاء المدارس الإخوانية (التهذيب ـ أُمهات المؤمنين....) ، أى أن اهتمام الجماعة بالطلاب والتلاميذ لم يأت منفصلاً عن اهتمامها بالنظام التعليمى القائم[٣٠]. كذلك فقد اهتمت الجماعة بأحوال الموظفين وقدمت تصورات مختلفة حول الإصلاح الوظيفى والبيروقراطى، فأنشأت قسماً للموظفين فىهيكلها التنظيمى يستمع لشكواهم وينظم أمورهم، كما سعت إلى تقديم مساعدات مادية للذين تقل دخولهم عن ثلاثين (٣٠) جنيهاً شهرياً بل وتسديد مصروفات التعليم الجامعى لأبنائهم[٣١].

وفى الثمانينيات والتسعينيات احتلت آلية التركيز على حل المشكلات الصغرى والمحدودة المرتبطة بالواقع الاقتصادى والاجتماعى للمواطنين مكانة محورية فى استراتيجية التغيير لدى جماعة الأخوان المسلمين، فقد سعت الجماعة إلى دراسة الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية للمواقع التى نشطت فيها وهيمنت عليها، حيث عمدت إلى الاستجابة الجادة لمتطلبات الأعضاء الأمر الذى ساعد على ربط قطاعات اجتماعية عريضة، وخاصة من الشباب، بالجماعة، انجذاباً وراء مصالحها وتطلعاتها.

فقد احتل (مدخل الخدمات) الاقتصادية والاجتماعية واحداً من أهم المداخل التى عن طريقها دخل الأخوان من بوابة النقابات المهنية، بوصفها من أهم مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر على الإطلاق، فمع اختلاف التركيبة العمرية للأعضاء نتيجة لتزايد حجم العضوية الشابة التى شكلت ـ وفقاً لبعض الدراسات ـ نحو (٤٠٪) من الاعضاء، ومع تزايد الضغوط على قدارات النقابات ، بل على مؤسسات المجتمع ككل وخاصة مع انتهاج الحكومة لسياسة الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى privatization وظهور موجات الغلاء وارتفاع الأسعار، واتباع السياسات الانكماشية، وتراجع الدور الاجتماعى للدولة، أدرك الأخوان أهمية هذه الظروف فاحتلت المطالب الاجتماعية والاقتصادية ركناً أساسياً فى استراتيجيتهم للعمل داخل النقابات، وراحوا يخاطبون المشكلات الاقتصادية والاجتماعية للأعضاء[٣٢].

ومن ثم قدم الأخوان فى النقابات المهنية مشروعات خدمية ضخمة، كما فى نقابات الأطباء والمهندسين والبيطريين والمحامين والمعلمين[*] ، مثل مشروعات الرعاية الصحية والعلاجية للاعضاء والذى استفاد منه نحو (٦٢٪) منهم فى نقابة الاطباء عام (١٩٩٠) على سبيل المثال، وكذا مشروعات السلع المعمرة والقرض الحسن والإسكان والمشروعات الصغيرة والمعاشات

(*) سوف نتناول الظروف البنائية التى خبرتها النقابات المهنية عند مفتتح القرن الحالى بشىء من التفصيل فى كتابنا الثانى.

والأجور وبدل العمل...الخ.

كذلك كان الحال فى البرلمان، حيث امتلات الاجندة الاخوانية بزخم هائل من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى تهم الجماهير، فعلى صعيد القضايا السياسية تصدى النواب الإخوان لانتهاكات حقوق الإنسان وحرياته الأساسية وطالبوا بضمانات لمباشَرَةْ الحقوق السياسية على نحو ديمقراطى ورفضوا القوانين الاستثنائية وطالبوا بإلغائها كما طالبوا أيضاً بتعديل قانون الانتخابات وطريقة انتخاب رئيس الجمهورية. كما طالبوا بحماية المعتقلين ونقل الإشراف على السجون المصرية والمعتقلات من وزارة الداخلية إلى وزارة العدل لتكون تحت إشراف القضاء، أما على صعيد القضايا الاقتصادية فقد انصرف النواب الاخوان لمناقشة عدد من القضايا التى تهم الدوائر التى ينتمى إليها الأعضاء، مثل مشكلات الصرف الصحى وتأخير الاعتمادات المالية الحكومية عليه وطالبوا بزيادة الإنفاق على الأحياء الشعبية، وزيادة كفاية الأدوية والأمصال الرخيصة الثمن لبعض الأمراض، وتدارك النقص الواضح فى السلع الغذائية. كما دعوا كذلك إلى ربط الأجور بالخدمات، وطالبوا برفع أجور المعلمين فى وزارة التربية والتعليم إنقاذاً للعملية التعليمية. كما تساءلوا عن مصير (٤٠) أربعين الف عامل يعملون فى مصانع (الطوب الأحمر) بعد صدور قرار منع تجريف الأرض الزراعية مما أدى لإغلاق العديد من مصانع الطوب، كما هاجموا مفاوضات الحكومة مع صندوق النقد الدولى ورفضوا الموزانةالعامة للدولة عدة مرات، وهاجموا السياسة الزراعية للدولة، وطالبوا بتحديد العلاقة بين المالك والمستاجر، ورفضوا قانون الاستثمار لأنه يتيح امتيازات كبيرة للأجانب. كما أثاروا قضايا الفساد الاقتصادى واستغلال نفوذ المسئولين والوزراء وفى الاستيلاء المال العام وتبديده وخاصة أموال صناديق الخدمات والتنمية المحلية وأموال مشروعات الإسكان الاقتصادى والشعبى.

وفى نوادى أعضاء هيئة التدريس بالجامعات، وهى إحدى مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، سعى الإخوان ، من خلال النوادى التى هيمنوا عليها، إلى الاستجابة لمتطلبات الأعضاء المالية والخدمية والصحية والسكنية، كما اهتمت كذلك بالسياسات العامة والمباشرة والقضايا الوطنية وناقشتها، ففيما يتعلق بالنظام التعليمى ومشكلاته طالبت هذه النوادى بأن يكون لكافة القوى الوطنية دورها فى الإصلاح التعليمى وطالبت بضرورة استقلال الجامعات، كما قدمت مشروعاً متكاملاً لتطوير قانون تنظيم الجامعات. وطالبت كذلك بتعديل هياكل رواتب الأعضاء ونظام التأمين الصحى وإعادة الأعضاء المنقولين بموجب إجراءات سبتمبر (١٩٨١)، كما طالبت بكفالة حقوق الاجتماع والنشر والتعبير للأساتذة الجامعيين. كذلك فقد شاركت

الاندية التى يهيمن على مجالسها الأخوان الدولة فى تحمل جزء من تبعة الكوارث الطبيعية التى يتعرض لها المواطنون (كارثة العَبارة سالم إكسبريس، كارثة السيول، كارثة الزلزال) وقدمت مساعدات مالية ضخمة للمواطنين عن طريق المؤسسات الرسمية، فأحد هذه النوادى - بجامعة أسيوط – قرر خصم عشرة أيام من مكافأة أعمال الامتحانات تخصص لصالح ضحايا الزلزال. كذلك فقد طالبت هذه النوادى بالإسراع بتطبيق الشريعة الإسلامية فى كافة القوانين تنفيذاً للدستور، والحد من سلطات رئيس الجمهورية والغاء قانون الطوارئ، ووقف كافة أشكال التعذيب والاعتقال، كما نددت بتزوير الانتخابات واستنكرت الارتفاع الجنونى للأسعار(٣٣).

كذلك وبعيداً عن الأطر التنظيمية والمؤسسية، فقد لعبت جماعة الأخوان المسلمين أدواراً مهمة فى الاحياء الشعبية والقرى والنجوع، وقد تبدى ذلك من خلال الأزمات والكوارث الطبيعية كالزلزال والسيول بوجه خاص.

أما من حيث الآلية الخاصة بتكرار الرموز والمفاهيم والمفردات الدينية وترجمتها إلى مجموعة سلوكيات وممارسات واقعية وشعارت محددة، بهدف التمايز عن الواقع القائم وجذب الأعضاء والإيحاء بتعاظم النفوذ ومراكمته، فقد استفاد الإخوان المسلمون إلى حد كبير من هذه الآلية وآية ذلك التركيز على خلع المسميات الأصولية والتراثية الإسلامية على كافة أنشطة وفعالية الجماعة بدءًا من اسم الجماعة (الإخوان المسلمون) ومروراً بالمعاهد والمدارس (مدرسة أمهات المؤمنين - معهد حراء الإسلامى - مدرسة التهذيب الإسلامية - قسم الأخوات المسلمات) وكذلك (معركة المصحف، وشركة المعاملات الإسلامية، ومجلة الدعوة الإسلامية ومجلة الشهاب) وكذلك كان حال أسماء الدروس والمحاضرات (يوم العبادة - يوم النصيحة - يوم الآخرة).

وقد كان الحال نفسه بالنسبة للشعارات والأناشيد التى يرددونها (الله أكبر ولله الحمد) و(الله غايتنا والرسول زعيمنا والقرآن دستورنا والجهاد سبيلنا والموت فى سبيل الله أسمى امانينا)والمسميات والتشبيهات التى كان الإمام البنا يخلعها على أصحابه وإخوانه بأن هذا مثل (أبو بكر) وذاك كـ (عمر بن الخطاب) و (عثمان بن عفان) والاسماء والصفات التى كان يخلعها على الجهاز السرى وأفراده. بأنهم مثل (كتائب الرحمن وكتائب الخلاص وجند الله وجيش التحرير الإسلامى) . كذلك كانت الشعارات والشارات التى تميزت بها الجماعة فى بداية عهدها، تعطى لها ولاعضائها بُعداً عاطفياً قوياً وتميزهم عن غيرهم من القوى والجماعات السياسية الأخرى (مصر الفتاة - الشيوعيون - الوفد...) فالمواطن العادى كان يستطيع أن يميز العضو الأخوانى عن طريق الشارة التى يرتديها الاخير، فالعضو الإخوانى الثرى كان يضع

عباءة قصيرة على كتفه مكتوب عليها اسم الجماعة، كما كان خطباء الجماعة – فى المساجد – يرتدون عباءة محلاة بخيوط ذهبية ولها جيب خاص على موضع القلب يوضع فيه المصحف، كما كان لزاماً على العضو الأخوانى فى الثلاثينيات أن يرتدى خاتماً فضياً معيناً فى بنصره اليمنى يشتريه من المركز العام أو فروعه، وكان هذا الخاتم يحمل شعار الجماعة وهو سيفان متقاطعان ومصحف، وهو الآن مازال يتصدر كافة مطبوعات الجماعة. كذلك فقد تميزت الأخوات المسلمات فى الجامعة بغطاء الرأس الأبيض والزى الإسلامى [٣٤].

وفى الثمانينيات والتسعينيات دأب الأخوان على استخدام نفس الآلية فعلى سبيل المثال سعى مرشحو الأخوان فى الحملات الانتخابية البرلمانية إلى التركيز على ترديد المفردات والعبارات الدينية، واضفاء طابعاً وهالة دينية على عملية التصويت بهدف تشجيع حماس الناخبين على المشاركة، ففى البداية حرصوا فى تبرير دخولهم الانتخابات على التأكيد بأنه للوصول للبرلمان وتبليغ الدعوة الإسلامية إلى المسئولين وأن البرلمان هو وسيلة، من وسائل أخرى لتحقيق هذه الغاية. كما طرح الأخوان مسالة المشاركة ليس كمبدأ ديمقراطى وإنما كواجب دينى وقد شكل هذا العامل عنصراً مهماً للضغط والتأثير على الناخبين فى محيط ثقافى تغلب علية سمة التقليدية سواء على صعيد الثقافة الاجتماعية أو الثقافة السياسية، فالإدلاء بالصوت فى المعركة الانتخابية هو (إقامة الشهادة لله) ، كما ظهرت شعارات (صوتك أمانة، والاسلام هو الحل، وآية "ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه") فى معظم لافتات الإخوان ، كما ظهرت عبارات " يد المتوضأ هى خير يد تصون، إصلاح الدنيا لا يكون إلا بالاعتصام بحبل الله، الإسلام هو الحل؛ لأن جوهره معصوم من الخطأ والثغرات التى تصيب غيره من الأنظمة الوضعية، وأيضاً ظهرت جمل مثل "لا إله إلا الله، عليها نحيا ولها نموت وفى سبيلها نجاهد وعليها نلقى الله)، وفى هذا الإطار سعت الجماعة للتحدث بوصفها "الممثل الشرعى للإسلام"[٣٥].

وفى الانتخابات الطلابية حدث الشئ نفسه فحاول نشطاء الإخوان التأثير فى زملائهم الطلاب وجذب أصواتهم إليهم وتصوير تأييد النشطاء الاسلاميين فى الانتخابات على أنه (واجب دينى قبل كل شىء) وأنه (صوت رسولنا الكريم ينادى من مثواه الأخير وكان لسان حاله يقول: فرطتم فى الأمانة وتركتم الجماعة واتبعتم الشهوات وتركتم أمر دينكم) ، كما ارتفعت شعارات الله هو الغاية والدعوة ربانية عالمية) (الله غاية ـ الرسول قدوة ـ القرآن شِرْعة ـ الجهاد وسيلة ـ الشهادة أمنية) (استجيبوا ـ سارعوا ـ سابقوا ـ جاهدوا ـ انفروا ـ اعملوا ـ وأعدوا) (نحن لا نضحك والأقصى أسير) (لِمَ نعطى الدنية فى ديننا؟) [٣٦].

كذلك فإن قراءة مجموعة بيانات الإخوان المسلمون إزاء قضايا العالم الإسلامي، والأحداث اللاحقة في حقبتي الثمانينيات والتسعينيات، تفصح عن **أن مفردات خطابهم** أضحت تنعت النظم العربية (بالفرقة والانقسام والاختلاف والتبعية والخنوع للغرب الكافر)، كما استحدث الإخوان قاموساً من المصطلحات لوصف أزمات الأمة الإسلامية (الاستبداد والدكتاتورية والفرعونية وأزمة الشرعية)، ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل إقترح الخطاب الإخوانى الحلول الإصلاحية مما فرض مصطلحات ومفردات أخرى مثل (تحكيم شرع الله - الكلمة السواء - الاستمداد من كتاب الله تعالى عزهم ومجدهم وقدرتهم - الصف الواحد - إنقاذ العرب والمسلمين فى فلسطين - أعداء الإسلام - الشعوب فى مكان والحكام فى مكان - الاعتصام بحبل الله - ذيولاً للغرب - جاءوا لرسم الخريطة كما يرونها - الهجمة الصليبية الشرسة - الحلف الصهيونى الاستعمارى لإبادة المسلمين - أمريكا هى الوريث الشرعى للاستعمار البريطانى والفرنسى - إحكام السيطرة على الأرزاق والأعناق فى المنطقة - سحق حركات البعث الإسلامى فى كل مكان - الغرب هو العدو الحضارى للمسلمين - مخطط استعمارى لتحويل المسلمين إلى أقلية - حرب الإبادة الكبرى) فهى مفردات متعددة نراها منتشرة فى كافة الوسائل التى يتوسمها الخطاب الإخوانى لتوصيل رسالته[٣٧].

وكانت **الآلية الثالثة هى التدرج والتنوع فى مستويات الحركة** والنشاط بدءاً من الارشاد الدينى والنصح والوعظ داخل المساجد والزوايا ونهايةً بالعمل السياسى - أو التزامن بين الأنماط المختلفة - والمواجهة مع السلطات، والتى تأتى فى استراتيجية الجماعة فى المرحلة الأخيرة[*] . وقد سعت جماعة الإخوان المسلمون إلى تطبيق هذه الآلية، بحذر شديد، وخاصة فى المراحل الأولى من نشأتها، فقد حرص البنا على إحاطة ظروف نشاط الجماعة بالسرية والتكتم والبعد عن المصادمات وتجنب مواطن الخلاف والفتنة وعدم التعرض لسلطات الاحتلال فى البداية. ففى الإسماعيلية وجد البنا أن المجتمع يتحكم فيه قوى اجتماعية متنوعة، مثل كبار الرأسماليين، والإنجليز وأعوانهم، والعلماء والمشايخ، فلم يصطدم بأحد بل كسب ود الجميع، كذلك فقد إعتمدت الجماعة فى أيامها الأولى، على المسجد، بوصفه بؤرة وموقع التجنيد الأساسى، ثم إنتشرت بعد ذلك وزاد نفوذها ودخل فيها أبناء المدن والمهنيين والطلاب والموظفين، كما اتسعت مجالات نشاطها. ويصف أحد كبار قادة الإخوان مدى تمسك البنا بهذا المبدأ، فيوضح كيف أنه لم ينتقل بالدعوة من الطور الأول (الدعوة والتبليغ)، إلى الثانى (التكوين والإعداد) إلا بعد أن إطمأن تماماً إلى إتساع نفوذ الجماعة وتزايد عدد أعضائها، وأنه لما وجد المادة الخام وتوفرت لديه تماماً وتدفقت، كان على الصانع الانتفاع بها[٣٨]. كذلك كانت عملية التدرج

فى الانتخابات البرلمانية (تصويت ثم ترشيح ومنافسة) مثالاً حياً على الأخذ بهذه الآلية[٣٩].

أما فى السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات فقد دأبت الجماعة على الأخذ بهذه الآلية وسعت بكافة السبل للحفاظ على مبدأ تدرجية العمل ومرحلية النشاط وعدم السعى للقفز فوق الواقع المستهدف تغييره أو قدرات النشطاء القائمين بعملية التغيير، فلم تسع الجماعة لاستعداء الدولة أو التحرش بها، بل سعت ومنذ السبعينيات إلى تأييد سياساتها، كالانفتاح والملكية الخاصة وتقريب الهوة بين المواطنين، بل أيدت سياسات السادات المتعلقة بضرورة تأسيس علاقات حُسْنْ الجوار مع كل دول العالم الخارجى بما يعود بالنفع الكثير على المسلمين، بل عندما عارض الإخوان السادات، لم تتخذ هذه المعارضة الشكل العنيف بل مجرد الضغط عليه لتقديم تنازلات سياسية تخدم أهداف الجماعة[٤٠].

وقد استمر نفس الحال فى الثمانينيات والتسعينيات حيث حرصت الجماعة على توضيح موقفها من الاتهامات الرسمية لها بالتورط فى أحداث العنف الذى تمارسه الجماعات الإسلامية السياسية الجهادية، فأصدرت بدورها عدة بيانات، أكدت أن الإسلام لا يقر العنف الذى فيه تَوَغُّلْ فى الاستهتار بأرواح البشر، وهو ما لا يقره دين ولا شِرْعَة، وأن هذا التوتر والإرهاب يعصفان باستقرار الأمة الإسلامية، كما طالبت – فى مقابل ذلك – بضرورة تخلى الدولة عن عنفها وأوضحت أهمية الإصلاح السياسى والدستورى وإجراء الحوار الوطنى، كما أدانت الحكم العسكرى والقوانين الاستثنائية وطالبت بإلغائها.

كذلك فقد حرصت الجماعة على ايضاح موقفها من الآخر الدينى (الأقباط) والسياسى (القوى السياسية الأخرى) وقضايا المرأة والشورى[٤١].

أما الآلية الرابعة : **فهى إضفاء الطابع الدينى على كافة أنشطة وفعاليات الجماعة** كى تكتسب مزيداً من الشرعية خاصة مع إزدياد وزن المكون الدينى فى النسق الثقافى المصرى، وقد سعت جماعة الإخوان المسلمين إلى تحقيق الاستفادة الجيدة من هذه الآلية . فالإمام حسن البنا، على سبيل المثال، سعى منذ اليوم الأول لدعوته فى الإسماعيلية إلى العزف على وتر أن الإسلام أصبح غريباً فى دياره مهدداً بين أبنائه ومنهم، والتأكيد على أن هناك محاولات للإجهاز على الأمة الإسلامية واندثارها، وأن المسيحية فى أوروبا قد جمعت جموعها وأعدت عدتها لاحتلال ديار المسلمين ونهب خيراتها كما كشف عن أن التجارب التى طبقتها الأنظمة القائمة عن الإسلام فى بلادنا قد أفرغته من مضمونه الحقيقى وضياع أهله فأصبحوا يعانون الفقر والفاقة، ومن ثم فإن الدور التكافلى للإسلام لا بد من إحيائه ولا بد من تقريب الهوة بين الطبقات فى إطار من هدى الإسلام.

ثم كان تأليف (فرقة الأخوات المسلمات) كيفما رآها البنا ليس للتصدى للحملات التى قادتها (هدى شعراوى) لتحرير المرأة وتوعيتها والنهوض بشأنها، وإنما للتمسك بالآداب الإسلامية والعمل على تربية النشء الإسلامى تربية إسلامية حقيقية كما يأمرنا ديننا الحنيف، كما حرمت الجماعة الاختلاط بحجة أنه حرام دينيا. كما تصدت لموجة حملة تنظيم الأسرة وتحديد النسل بحجة أن ذلك ما هو الا حملة للقضاء على نسل المسلمين(٤٢).

وفى الحقبتين الأخيريتين تكشف ممارسات الجماعة عن حرصها الدائم على توظيف هذه الآلية، ففى أحداث زلزال أكتوبر (١٩٩٢) سعت الجماعة لاسباغ التبريرات الدينية على كافة الأحداث والقضايا المتعلقة به فالزلزال جاء بوصفه "غضب من الله" صبه على جهاز الدولة وعلى أولئك الذين لا يطبقون ولا يلتزمون بأصول الشريعة وأحكامها ولا يأتمرون بأوامر الله فى حياتهم اليومية، وأن الدولة التى لا تطبق شرع الله يعتريها الوهن والضعف وينخر فى عظامها السوس، فالإسلام هو الحل والشريعة هى البديل.

وفى النقابات المهنية سعى الإخوان فى نقابة الأطباء (١٩٨٤) إلى تغيير (قسم أبو قراط) إلى قسم ذو صيغة إسلامية، وفى نقابة المحامين وعقب نجاح مرشحوا الإخوان فى الانتخابات أدى الإخوان والمتعاطفون معهم صلاة الجمعة أمام مبنى النقابة وأمام سرادق الانتخابات فى عرض الشارع، وفى النقابة ذاتها - المحامين - وقبل فوز الإخوان فى الانتخابات تأسست (لجنة الشريعة الإسلامية) والتى كان من أهدافها الأساسية إعداد الدراسات القانونية المنبثقة عن الشريعة الإسلامية وتعبئة الجهود من أجل تطبيقها وتبنى قضايا العالم الإسلامى فى الخارج. كما أقامت اللجنة ما يسمى بـ (اليوم الإسلامى) لتدارس أمور الدين داخل النقابة وخارجها، كما أقامت الندوات الدينية وأصدرت (جريدة الدفاع الإسلامى) والتى ركزت قضاياها على الدعوة إلى تنقية القوانين مما يخالف الشريعة الإسلامية والمناداة بسقوط الأفكار الوضعية، وإحياء قضايا الجهاد، كما أعادت اللجنة طباعة مذكرات الشيط حسن البنا والاستاذ عبد القادر عودة(٤٣).

ثم كانت آلية تعددية بؤر ومراكز النشاط ومواقعه هى الآلية الخامسة التى هدفت جماعة الإخوان المسلمون من ورائها إلى تحقيق أقصى انتشار ممكن بين الشرائح الاجتماعية المختلفة وخلق مجال للحركة والتأثير يشمل كافة مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، علاوة على التجمعات الجماهيرية التى يمكن أن تشكل قواعد للعمل السياسى والتنظيمى ومن ثم ممارسة فعالية واسعة فى بناء نفوذها السياسى وتغلغلها الفكرى. وقد كانت النقابات المهنية والجمعيات الأهلية والاتحادات الطلابية والأحزاب السياسية هى تلك البؤر التى شهدت تغلغلاً وإختراقاً إخوانياً لها.

فمنذ نهاية العشرينيات لم تكتف الجماعة بالنشاط فى الريف المصرى بل إنتقلت إلى العاصمة وكافة العواصم والمراكز الحضرية الأخرى، كما لم يقف نشاطها العرضى عند الوجود فى المساجد، والتى كانت فى البداية محور نشاط الجماعة، ولكنها إمتدت إلى المدارس والمعاهد والجامعة. كما أنشأت الجماعة شعباً مختلفة لها فى أماكن عديدة، حتى ذهب بعض الباحثين إلى أن عدد هذه الشعب وصل إلى (٢٠٠) شعبة عام (١٩٤٩)، ولعل هذا ما دفع الشيط حسن البنا إلى القول بأنه قد أصبح للإخوان المسلمون مقر ودار فى كل مكان بالمجتمع المصرى[٤٤].

العام	١٩٢٩	١٩٣٠	١٩٣١	١٩٣٢	١٩٣٨	١٩٤٠	١٩٤٩
عدد الشُعب	٤	٥	١٠	١٥	٣٠٠	٥٠٠	٢٠٠٠

أما بعد صدور قرار الحل الأول للجماعة فقد انحسرت نشاطاتها وتناقص عدد الشعب وإن ظلت الجماعة تحظى بشعبية جماهيرية كبيرة.

كما استمر نشاط الجماعة، وفقاً لذلك، فى حقبتى الثمانينيات والتسعينيات، وعلى نفس الوتيرة حيث حقق الإخوان انتشاراً وتوغلاً فى بؤر عديدة وشهدت هذه الفترة محاولات إخوانية لتأسيس الهيمنة على عدة مواقع جديدة، كالنقابات المهنية والجمعيات الأهلية والاتحادات الطلابية والأحزاب السياسية وغيرها من المؤسسات الوسيطة.

فالنقابات المهنية بدأ ظهور الإخوان المسلمون فيها ـ وفقاً للعديد من الدراسات ـ فى منتصف الثمانينيات وكانت أولى النقابات فى ذلك هى نقابة الأطباء (١٩٨٤) ثم تلتها نقابات مهنية أخرى كالمهندسين والمحامين والبيطريين والصيادلة.

كذلك فقد أستطاع الإخوان المسلمون اختراق الحياة الحزبية فى مصر وعقد عدة تحالفات جبهوية مؤقتة مع أحزاب المعارضة الرئيسية واستطاعوا الهيمنة على مجريات الأمور فى هذه الأحزاب، إلى الحد الذى دفع بعض الباحثين للقول بأن الإخوان قد محوا شخصية هذه الأحزاب فى فترة التحالف واستطاعوا إسباغ الطابع الإسلامى عليها[٤٥]. ففى الانتخابات البرلمانية لعام (١٩٨٤) تحالف الإخوان مع حزب الوفد الجديد ذى الصبغة العلمانية، فكان فى هذا التحالف حلاً لمشلكة الوفد فى افتقاد القواعد الشعبية المنظمة وعمليات التعبئة، وخاصة بعد غياب عن الساحة البرلمانية لاكثر من ثلاثين عاماً، وكان هذا التحالف بالنسبة للإخوان حلاً لمشكلة، أو التفافاً حول قانون الأحزاب السياسية القائم، وفى الوقت نفسه تمكيناً للوفد لان يتجاوز نسبة الـ

(٨٪) كشرط لدخول البرلمان، وقد كان التحالف الإخوانى مع الوفد العلمانى مشروطاً بحفظ حرية الحركة والحفاظ على مصالح الإخوان ومتطلقاتهم الفكرية، وعلى أثر ذلك ذهبت كثير من الدراسات إلى أن هذا التحالف قد أضفى على الوفد طابع ورداء التمايز عن سائر القوى والتيارات السياسية الأخرى، لكنه في مقابل ذلك كاد يطمس هويته العلمانية تماماً(*) وآيات ذلك كثيرة، منها أنه أُدخلت تعديلات جذرية على برنامج الحزب لجعل الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع، وأصدر الحزب بياناً يحدد طبيعة الخط السياسى له تجاه القضية، واتسم البيان بالتأكيد على أن شعار تطبيق الشريعة الإسلامية ليس موضوعاً للمزايدة، وأنهم لا يريدون التغيير لمجرد الرغبة فى التغيير، ورفض الحزب للعلمانية التى تنادى بفصل الدين عن الدولة، كما رَفَضَ الدولة الثيوقراطية التى تنادى بسيطرة رجال الدين على الحكم، وأكد زعيم الحزب (فؤاد سراج الدين) أن الوفد والإخوان كلاهما يريد أن يطبق الشريعة الإسلامية ويرفض موجات الشرك والإلحاد والعلمانية على النحو الذى وجدت عليه فى الخارج، وهنا فقد سعى الحزب إلى إعادة تفسير موقفه من العلمانية وأقر بأن مصر لم تعرف العلمانية أبداً ولا يمكن أن تقدر على القطيعة الكاملة بين الدين والدولة، لأن لها قيماً وتقاليد وأعرافاً لا يمكن طرحهما جانباً، كما أكد أن الإخوان هم مواطنون مصريون من حقهم تأييد ما يشاءون من الأحزاب القائمة، وأنه كانت هناك علاقة ود تاريخية بين الإخوان والوفد(**)، وبعد تجربة التحالف أكدت (صحيفة الوفد) أنه "تحالف استراتيجى فى تيار واحد هو أصولى ومستقبلى فى الوقت نفسه، وفى الواقع، وكما رصدت بعض التقارير، أن مرشحى الإخوان استطاعوا محو شخصية وروح حزب الوفد تماماً فى بعض الدوائر وذلك بالترويج فقط لأفكار ومبادئ الإخوان المسلمين.

وقد حدث الشيء نفسه تقريباً فى انتخابات (١٩٨٧) مع حزب العمل الاشتراكى ولكن بصورة أشد(*) فقد كانت أولى النقاط العشر التى دخل على أساسها التحالف الإسلامى الانتخابات هذه المرة هى "أن الإيمان بالله هو أساس الإصلاح الأخلاقي والفضائل وهو أساس حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية. كما أولت أهمية ومرتبة متقدمة لتطبيق الشريعة بوصفها نظام متكامل للحياة والحكم ولا تقتصر على الحدود ، والتأكيد على ضرورة إحياء الثقافة الإسلامية لتعميق القيم الدينية الصحيحة. كذلك فقد اختلف برنامج تحالف الإخوان مع العمل (١٩٨٧) عن برنامج العمل فى انتخابات (١٩٨٤)، حيث حدث تغيير فى أولويات

(*) الجدير بالذكر أن المد الإسلامى ظهر داخل حزب العمل قبل أن تظهر تجربة التحالف، الأمر الذى أحدث انشقاقاً كبيراً فى بنية الحزب (١٩٨٥).

القضايا محل الاهتمام فبينما كان محل الاهتمام الذى يمثل البند الأول فى أولويات الحزب الانتخابى (١٩٨٤) هو مطلب (إصلاح الأوضاع الاقتصادية)، ويحتل المرتبة الثانية فى البرنامج السياسى العام للحزب، إلا أنه قد تراجع فى البرنامج الانتخابى للتحالف (١٩٨٧) ليصبح البند السابع وحل على رأس الأولويات مطلب (إصلاح نظام الحكم) ثم (تطبيق الشريعة الإسلامية)، أى أن الإصلاح السياسى على منهج الإسلام هو الشرط الأساسى للإصلاح الاقتصادى.

وبظهور المد الإخوانى داخل حزب العمل حدث تصاعد نسبى للخطاب الإسلامى فى ندوات الحزب والتى أصبحت تتركز حول (العدالة فى الشريعة الإسلامية) و (الحلول الإسلامية للمشكلات الاقتصادية) و(الجهاد فى الإسلام). كذلك فى المؤتمرات السنوية للحزب (الخامس والسادس على سبيل المثال) طُرحت الشعارات الإسلامية وهى شعارات الإخوان (نحو إصلاح شامل من منظور إسلامى) وأسقط الحزب من برنامجه (كلمة الديمقراطية) وحلت محلها كلمتى (الحرية والشورى). كما بدأ رموز الإخوان يكتبون فى (صحيفة الشعب) جريدة الحزب التى اتسعت فيها مساحة الخطاب الإسلامى السياسى والتى بدأت أيضاً تهاجم سلوكيات أجهزة الأمن ضد أعضاء جماعات الإسلام السياسى، كما نشرت أخبار الجماعات الدينية فى العالم العربى[٤٦].

كانت الجمعيات الأهلية أيضاً بمثابة إحدى البؤر والمواقع التى نفذت إليها جماعة الإخوان المسلمون، فقد شهدت عدة جمعيات أهليه تغلغلاً للإخوان - وغيرهم فى بعض الأحيان كالجماعة الإسلامية - ومن ثم ظهرت مفردات ومضامين الخطاب الأصولى السياسى الإسلامى فى خطاب هذه الجمعيات وتزايد الدور الاجتماعى والسياسى لها، فشرعت فى المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية والتأكيد على أن الدين يشمل السياسة وأن السياسة هى الدين، كذلك فقد طالبت بأن تكون مناهج التعليم إسلامية كاملة من الحضانة حتى الجامعة، وإلزام كل من يباشر عملاً فى الدولة بتأدية فرائض الله، كما طالبت أيضاً بوضع نظام لجباية الزكاة، والقضاء على الدعارة السرية، ومصادرة المخدرات والخمور، وكذلك فقد أقام الإخوان مشروعات عديدة من خلال هذه الجمعيات تخدم قطاعات جماهيرية عديدة، كمشروع الطفل اليتيم والذى بلغت جملة الانفاقات الإخوانية - الشهرية - عليه نحو (مليون جنيه).

وقد كانت جمعيات (الشبان المسلمون) و (الجمعية الشرعية) و(جمعية أنصار السنة المحمدية) من أهم الجمعيات التى خضعت للهيمنة الإخوانية على مجالس إداراتها ووجود علاقات مباشرة بين أقطاب الإخوان والمشرفين على هذه الجمعيات، ومن ثم شهدت الأنشطة الخدمية والاجتماعية والثقافية والدينية لهذه الجمعيات انتعاشة واضحة، فـ (الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية) شهدت نشاطاتها طفرة كبيرة فى بداية التسعينيات حيث زاد

عدد أفرعها إلى (٣٥٠) فرعاً مشهراً وزاد حجم عضويتها إلى (٨) ملايين عضو، وتنوعت أنشطة الجمعية بين الدعوة الدينية [(بناء المساجد وخدمتها وإنشاء المدارس الملحقة بها لتعليم الفقه وتحفيظ القرآن وتربية النشء) كما بلغ عدد المساجد التابعة لها نحو (٦٠٠٠) مسجد، كما أنشأت الجمعية (معهد الإمامة للدراسات الإسلامية لإعداد الأئمة والدعاة)] والرعاية الاجتماعية [(حيث إنشاء العديد من المشروعات كالمستوصفات العلاجية والمدارس ودور الحضانة ومراكز التدريب المهنى والحرفى ومشاغل الفتيات وورش النجارة، بالإضافة إلى مشروعات (الفتاة المسلمة) و(الطفل اليتيم) الذى يموله الإخوان ويبلغ عدد فروعه نحو (٣٥٨) فرعاً ويمتد ليغطى (١٧) محافظة وتمتد رعايته لتكفل (٧٨,٦٩٨) طفل وذلك بالإضافة إلى مشروع (رعاية الأسرة المسلمة)].

كذلك فقد لعب الإخوان المسلمون دوراً فى تسييس أهداف جمعية الشبان المسلمين ، فسعت للربط بين الدعوة الدينية وقضايا السياسة والحكم والمجتمع حيث (الدعوة لاقامة المجتمع المسلم) و(الحكم بما أنزل الله) [٤٧]. كما اعتبرت جمعيات أخرى - صغيرة - مثل جمعيات (الخلفاء الراشدين) و(أبى بكر الصديق) و(شباب محمد) و(الهداية الإسلامية) محلاً للتغلغل وتأسيس الهيمنة من قبل جماعة الإخوان المسلمين[٤٨].

وفى الجامعات المصرية، سواء على مستوى نوادى هيئات التدريس أو بين الشرائح الطلابية، أصبح للإخوان المسلمون وجود قوى، وهنا فقد أضيفت بؤرة أخرى إلى البؤر التى تتركز خلالها الهيمنة الإخوانية. ففى الانتخابات الطلابية حقق الاسلاميون السياسيون بوجه عام نجاحاً قوياً منذ السبعينيات واستمرت هذه النجاحات حتى أوائل التسعينيات، إلى الحد الذى دفع ببعض منظرى الجماعة للقول "بأسلمة الجامعات المصرية"[٤٩].

العام الدراسى	نسبة التصويت لصالح الطلاب الإسلاميين فى تشكيل مجالس الاتحاد (الجماعات الاسلامية المختلفة)	ملاحظات
١٩٨٥/٨٤	٢٩ فى مقابل ٢٠	احتفظ الطلاب الاسلاميين
١٩٨٦/٨٥	٣٥ فى مقابل ١٧	السياسيين بمنصب الأمين العام
١٩٨٧/٨٦	٣٧ فى مقابل ١٥	والأمين العام المساعد على
١٩٨٨/٨٧	٥٠ فى مقابل ٢	مستوى جامعة القاهرة طوال
١٩٨٩/٨٨	٣٢ فى مقابل ١٨	هذه السنوات
١٩٩٠/٨٩	٢٦ فى مقابل ٢٤	

ويتضح من ذلك أن الطلاب الذين ينتمون إلى الجماعات الإسلامية - عامة - قد استطاعوا الفوز بالانتخابات الطلابية فى (جامعة القاهرة) منذ منتصف الثمانينيات وحتى أوائل التسعينيات(٥٠). ومنذ ذلك الحين بدأت هيمنة الإسلاميين على الإتحادات الطلابية منذ أوائل التسعينيات فى الانخفاض والضعف وذلك بسبب سعي الإدارات الجامعية - بإيعاز من أمن الدولة - إلى شطب كل مرشحى الجماعات السياسية الإسلامية بل واعتقال قادتهم(٥١).

أما على مستوى نوادى أعضاء هيئات التدريس فقد استطاع الإخوان المسلمون الاستمرار فى هيمنتهم على مجالس إدارات هذه النوادى، خاصة التابعة منها لجامعات (القاهرة والإسكندرية وعين شمس والمنوفية وقناة السويس وأسيوط والزقازيق)، كما استطاعوا تشكيل (المكتب الدائم للنوادى) والذى يمثل الجامعات المصرية جميعها، وقد استطاعت نوادى أعضاء هيئات التدريس ان تعقد - حتى عام ١٩٩٤ - نحو (٧٣٠) مؤتمراً مشتركاً لها، وكان من أهم مؤتمراتها تلك التى دارت حول (التعليم) و(مشكلة القمح) و (مشكلة المياه) (٥٢).

والجدير بالذكر انه فى انتخابات نادى أعضاء هيئة التدريس لكلية الهندسة جامعة القاهرة، حقق مرشحو الإخوان المسلمون نجاحاً ساحقاً على مرشحى التكتلات السياسية الأخرى سواء الموجودة داخل (نقابة المهندسين المصرية) أو (كلية الهندسة جامعة القاهرة) وقد كان من نفوذ الإخوان و سمعتهم الطيبة" - كما جاء على لسان أحد الاساتذة الإخوان بالكلية - أن لجأ مرشحو التجمعات السياسية الأخرى إلى رفع شعارات الإخوان ولافتاتهم أثناء دعايتهم الانتخابية ورغم ذلك فقد فشلوا فى الانتخابات(٥٣).

أما الآلية السادسة فكانت السعى إلى اختراق مؤسسات الدولة واستغلالها لمصلحة الجماعة وذلك للحصول على السلطة والدعم والتأييد لأعضائها والوقوف بجانبهم فى أوقات الشدة والمحن، وقد استفادت جماعة الإخوان المسلمون أيما استفادة من هذه الآلية على طول تاريخها السياسى والاجتماعى فقد كان البنا معلماً بوزارة المعارف واستطاع التأثير على قطاعات طلابية عريضة جداً، حتى أن عضوية الجماعة تشكلت فى بداية حياتها من الطلاب أساساً خاصة من طلاب المدارس الإلزامية والعليا والمعاهد الدينية. وقد بلغ من اختراق الجماعات لمؤسسات الدولة وشرائح المجتمع أن قَدّرَ بعض الباحثين حجم عضويتها بنحو (٢) مليون عضو فى

الأربعينيات، كما قدر البنا نفسه حجم العضوية العاملة فقط بنحو (٥٠٠ الف) عضو عام (١٩٤٥) وأن الأعضاء المنتسبين والمؤازرين يعادل ضعف هذا العدد. ولذلك قرر ميتشل بأن الجماعة حينما أعلنت أنها تتحدث باسم (١٠٠٠٠٠٠) عضو حينئذ كانت على درجة مقبولة من المصداقية[٥٤].

واستمر الحال فى الثمانينيات والتسعينيات على ما هو عليه، بل زاد، فسعى الإخوان إلى اختراق القطاعات المهمة فى الدولة، وقد كان قطاع الاقتصاد ومنه القطاع المصرفى، أهم الأمثلة الواضحة على ذلك. وضربت شركات توظيف الأموال مثالاً حياً على ذلك، فقد كانت هذه الشركات حريصة كل الحرص على اختراق المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ونجحت بالفعل فى هذه المهمة ليس فقط من خلال التغلغل فى بنية الاقتصاد الوطنى بل أفشت تشابكاتها داخل المجتمع المصرى، فغدا بذلك البعد الاقتصادى لشركات توظيف الأموال لا يمثل سوى البعد الظاهرى أو المرئى لجبل الثلج بينما الأبعاد الخفية تكمن وراء ذلك فى السياق الاجتماعى والسياسى والثقافى، كما نجحت هذه الشركات فى خلق قاعدة اجتماعية عريضة من متوسطى وصغار المدخرين المتضررين من التضخم والذين يبحثون عن عائد مجز لمدخراتهم بأقل جهد ممكن.

وقد جاءت شركات توظيف الأموال الإسلامية لتكون الصيغة المالية ـ السياسية التى تعبئ تلك الفئات الاجتماعية حولها وتتجاوز بهم مؤسسات الاقتصاد الرسمى وقطاع الوسطاء الماليين التقليديين (مصارف، شركات تأمين، سوق المال..الخ) . ولعل تمسح تلك الشركات باهداب الدين واستغلال المشاعر الدينية لبعض فئات المدخرين قد أعطى لتلك الشركات ومعاملاتها المالية صبغة سياسية وايديولوجية واضحة، تتلخص معادلتها فى الانفتاح على السوق المالية العالمية فى الخارج والليبرالية الاقتصادية فى الداخل مغلفة بشعار الدين الحنيف، لذلك فقد ارتأى بعض الباحثين أن الصراع حول مستقبل شركات توظيف الأموال ليس صراعاً حول مستقبل (النظام المالى) واسلوب تعبئة وتوظيف المدخرات، بل صراعاً حول مستقبل النظام الاقتصادى والسياسى المصرى ذاته.

لقد تغلغلت شركات توظيف الأموال واخترقت بدورها قطاعات مؤسسية عريضة منها مثلاً مؤسسات الصحافة ودورالنشر، ذلك أن السيطرة على الصحافة ودور النشر كفيلة بالسيطرة على عقول وتفكير صغار ومتوسطى المدخرين، وكانت عقود النشر والايداعات السخية لدى

المؤسسات الصحفية الكبرى ودور النشر (الأهرام - الأخبار - أخبار اليوم - مايو - روزاليوسف - المصور - الجمهورية - دار الشعب - أكتوبر - دار الشروق - المطبعة السلفية)، والتى زادت على ملايين الدولارات، واختراق القطاع المصرفى والقيام بما يشبه عمليات الإغارة عليها take over [كالسيطرة على مجلس إدارة المصرف الإسلامى الدولى للاستثمار والتنمية، وشراء حصص أسهم فى بعض البنوك والمصارف كالمصرف المصرى الأمريكى الدولى أو تأسيس شبكة علاقات مع بنوك التنمية الشعبية الوطنية]، كانت ضمن أهم محاور التغلغل واختراق القطاع الاقتصادى.

كذلك فقد اشتملت هذه المحاور على الجهاز البيروقراطى للحكومة، حيث سعت شركات توظيف الأموال إلى استقطاب وتجنيد وشراء ذمم كبار المسئولين لتحييدهم، ولتسهيل الأمور، سواء تم ذلك عن طريق تعيين بعض كبار المسئولين ذوى الوظائف القيادية الحساسة فى الحكومة فى هذه الشركات أو تجنيد بعضهم ليكونوا ضمن جماعة الضغط (اللوبى) المناصر للشركات فى داخل أجهزة الدولة ومراكز صنع القرار، كما ظهرت (كشوف البركة) التى بمقتضاها تم توزيع مكافآت عينية وخدمات غير مرئية وقروض حسنة وعمولات نقدية وشقق بأسعار رمزية على المسئولين فى الإدارات الحكومية العليا والذين لعبوا أدواراً مهمة فى جلب وضمان بعض الودائع الكبيرة. ويضاف إلى ذلك فقد سعت هذه الشركات إلى توظيف وتجنيد بعض الوجوه الدينية التى تجد شعبية كبيرة فى المجتمع المصرى، (كالشيط محمد متولى الشعراوى والشيط محمد الغزالى والشيط صلاح أبو اسماعيل والدكتور عبد الصبور شاهين)، فلتأكيد الطابع والهوية الإسلامية لهذه الشركات كان من الضرورى استخدام هذه الأسماء اللامعة . فقد كانت عملية ظهورها أثناء توقيع العقود والافتتاحات الجديدة ، مسألة مألوفة فى وسائل الإعلام الرسمى المقروء، وحتى عندما ظهرت الإجراءات الحكومية تتحرك لمحاصرة هذه الشركات حرصت هذه الشخصيات على التنديد بالإجراءات الحكومية أمام جمهرة المواطنين فى خطب الجمعة.

ويضاف إلى مؤشرات التغلغل السابقة إنه كانت هناك محاولات لهذه الشركات للاستيلاء على بعض المؤسسات الحكومية العلاجية التى تعانى من أزمات مالية، وبالتالى اختراق القطاع الطبى، واقامة علاقات مختلفة مع دور النشر المختلفة لاعادة طبع كتب التراث وبيعها للمواطنين فى مصر بأسعار زهيدة، كما اقتحمت هذه الشركات أيضاً قطاع التعليم الخاص بإنشاء سلسلة من مدارس الحضانة والمدارس الابتدائية والإعدادية الإسلامية(٥٥).

والآلية السابعة التى اعتمدت عليها جماعة الإخوان المسلمون هى آلية خلق الدوافع الدينية والضامنة للاستمرار والتى يرتبط بها وينتج عنها استمرار فاعلية الجماعة ونشاطها فى التأثير ومراكمة النفوذ السياسى والاجتماعى، خاصة إذا اتبعت الجماعة سبيل التركيز على برامج

التربية الروحية والاستغراق فى التدين والدفاع عن الشريعة الإسلامية والإهتمام بقضايا الإصلاح الدينى والأخلاقي والعقيدى، حيث الحفاظ على عقيدة المجتمع وتنقيتها.

ويتضح ذلك بجلاء فى سلوك الإخوان ازاء قضية الشريعة الإسلامية منذ السبعينيات وحتى التسعينيات، ففى البداية نجحوا فى تضمين الدستور (١٩٧١) فى مادته الثانية وجوب أن تكون الشريعة هى المصدر الأساسى للتشريع، ولكن ضغوطها استمرت من أجل جعلها المصدر (الوحيد) للتشريع، كما تقدموا بعدة مشاريع قوانين لمطابقة القوانين الوضعية بأحكام الشريعة (تحريم تداول الخمر ، تطبيق الحدود، تنظيم جمع الزكاة، تعديل قانون الأحوال الشخصية.. إلخ) (*) وفى فترتى الثمانينيات والتسعينيات وأثناء الحملات الانتخابية (١٩٨٤) أولى الإخوان فى برامج التحالف أهمية قصوى لأمور الإصلاح الدينى والعقيدى والأخلاقى، ودارت دعايات التحالف حول تأكيد شمول الإسلام وأهمية التزام أجهزة الإعلام والتعليم بالقيم الدينية السامية وإصلاح الفساد القيمى والأخلاقى بالرجوع إلى أحكام الشريعة، وهنا فقد أكد المرشد العام لجماعة الإخوان - على صفحات جريدة الوفد - أن الإخوان لا يرون فى الانتخابات صراعاً على مغنم زائل وإنما منافسة شريفة يقدم فيها الجميع كل ما عنده لتطبيق الشريعة ولابتغاء وجه الله ومصلحة الوطن.

وقد كانت ممارسات النواب الإخوان فى برلمانات (١٩٨٧،١٩٨٤) دليلاً دامغاً على محاولتهم هذه، فبداية فجروا قضية (الخلافة الإسلامية والحكم بما أنزل الله) وطرحوا وجوب إعادة الخلافة باعتبارها مطلباً وأملاً ينشده كل المسلمين فى مصر والعالم وأن الاعتقاد بوجوب إقامة الخلافة أمراً لا يتم إيمان مسلم الا باعتقاده، كما أكد الهضيبى أن الرسول (ص) قد ترك الكتاب والسنة ومن يخلفه فى هذا فهو خليفة ايا كانت تسميته رئيس جمهورية أو ملك، إذا كان يقوم على حماية العقيدة وتطبيق الشريعة وإن شذ عن ذلك فهو ليس بخليفة.

كما سعى النواب أيضاً إلى إثارة القضايا التى تتعلق بعدم احترام مؤسسات الإعلام الرسمية بالدين الإسلامى والفضائل الأخلاقية، من برامج ومسلسلات ومقالات تنشر بالصحف تخالف، إن لم تكن تهاجم القيم الدينية، وربطوا بين ذلك وتكرار حوادث الاعتداء على الأعراض آنذاك، كما طالبوا بزيادة حجم الاعتمادات الحكومية المخصصة للأزهر وضرورة الاهتمام بالتعليم الدينى وضرورة أن يتم انتخاب شيخ الأزهر وليس تعيينه. كما هاجموا سياسات وزير التعليم والتى تم بمقتضاها حذف الجزء الإسلامى من مقررات التاريخ على تلاميذ بعض المراحل التعليمية وأكدوا أن ذلك يُراد به طمس الهوية الإسلامية، وأيضاً ما يحدث بشأن اعتقال ومطاردة أعضاء هيئات التدريس بالمؤسسات التعليمية المختلفة بسبب انتمائهم لتيار لا تحبذه الدولة (جماعة الإخوان المسلمين) وحرمانهم من ترقيتهم وتقلدهم للمناصب العليا.

كما طالب النواب الإخوان الحكومة بمنع وتحريم تداول الخمور وبيعها أو تصنيعها وتحريم لعب القمار والتعامل بالربا وإعادة النظر فى أندية الروتارى والليونز وإغلاق الملاهى ودور اللهو. كما طالبوا كذلك بوضع خطة زمنية محددة لتهيئة المجتمع لتطبيق قوانين الشريعة الإسلامية. وعند مناقشة بيانات الحكومة (يناير من كل عام) كانوا يثيرون أن هذه البيانات دائماً ما تأتى خالية من النية لتطبيق الشريعة الإسلامية، كما طالبوا وزارة الإعلام لتعديل خطة برامجها (الاذاعة والتليفزيون خاصة) خلال شهر رمضان بما يتناسب مع الجو الروحى له ومنع المشاهد الجنسية من الأفلام والإعلانات.

كما هاجم النواب الإخوان وزير الثقافة بسبب مهرجانات القاهرة السينمائية والتى تعقد كل عام وخطورتها التى تكمن فى احتوائها على قصص هابطة ومشاهد عنف وجنس فاضح، واستهزاء بالله والرسول ﷺ ورجال الدين المسيحى، وأن هناك ما يزيد على (٢٠٠) ألف شاب وفتاة يشاهدونها كل عام وطالبوا بإلغائها فوراً[٥٦].

ويضاف إلى ذلك فقد لعبت الجماعة دوراً واضحاً فى مدافعة الكتاب العلمانيين الذين "تجرأوا على النصوص الإسلامية والسنة النبوية وأئمة الاجتهاد". وقد كانت واقعة (فرج فودة ونصر أبو زيد) مثالاً حياً على ذلك[٥٧].

وكانت عملية الانتقال من الدعاية للأوضاع المؤسسية بمثابة **الآلية الثامنة** التى لجأت إليها جماعة الإخوان المسلمون من أجل بناء نفوذها السياسى والفكرى والاجتماعى من خلال مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر. فالانتقال من الدعاية إلى إيجاد مؤسسات ومراكز منظمة للجماعة يساعدها على تجسيد أفكارها والحفاظ على استمراريتها الوجودية ووقايتها من خطر الذوبان فى المجتمع، إذا تحولت أنشطتها الحركية والثقافية والاجتماعية والسياسية إلى مؤسسات لها طابع الاستقرار، فيمكنها ذلك فى نهاية الأمر من زيادة القدرة علىالتغلغل فى قطاعات المجتمع المدنى وممارسة الهيمنة ومراكمة النفوذ والخبرات.

فعلى سبيل المثال حينما أرادت الجماعة ممارسة العمل السياسى والتعبير عن رؤاها فى مختلف القضايا الاجتماعية المثارة، حتى وهى غير معلنة رسمياً كتنظيم سياسى أو حزبى[*]، سعت إلى الاستفادة من جو الانفراجة الديمقراطية فى بداية الثمانينيات ومن ثم عقدت تحالفات مع أحزاب قائمة وشاركت فى الانتخابات البرلمانية لممارسة حق إختيار السلطة التشريعية ولتجربة برامجها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، كما راحت تستفيد من غياب شكلها الحزبى فبحثت عن منابر بديلة للممارسة السياسية الشرعية فكانت النقابات المهنية أيضاً أهم هذه القنوات والمنابر البديلة.

وكذلك ظلت الجماعة حريصة دائماً ـ وما زالت ـ على مأسسة نشاطاتها فسعت إلى تأسيس حزب سياسى، ولكن بطرق مختلفة متنوعة (تجربة حزب النهضة وحزب الوسط)، يعبر عن أفكارها ويجسد مبادئها وبرامجها السياسية والاجتماعية والاقتصادية الخاصة بها، كما سعت إلى المطالبة بعودتها إلى الحياة الاجتماعية كجماعة شرعية وقانونية وبطريقة دستورية من خلال مطالبات أعضائها، نواب البرلمان، بذلك مرات عديدة متسائلين "هل من صالح المجتمع أن يظل قطاع كبير من الشعب بعيداً عن الممارسة الديمقراطية ، كما أنه بات من حق جماعة الإخوان المسلمين أن تسهم بشكل علنى فى بناء المجتمع ومؤسساته "(**).

وضماناً لوجود الشكل المؤسسى الاكاديمى والإعلامى لجماعة الإخوان المسلمين تطرح فيه تصوراتها وتعرض لنتائج بحوثها ودراساتها، سعت إلى تأسيس عدة مراكز (بحثية) لصناعة الفكر والرأى، وأصدرت مجلات عديدة بعضها صودرت والآخرى مازالت قائمة (الاعتصام – اللواء الإسلامى ـ النور الإسلامية ـ آفاق عربية ـ المختار الإسلامى ـ الأسرة العربية ـ الأمة فى عام)، بالإضافة إلى صحيفتى (الشعب والأحرار) لسان حال حزبى العمل والأحرار حيث تُفردان بعض صفحاتهما لكتاب الإخوان ومثقفيهم بصورة دائمة(٥٨).

أما الآلية التاسعة والتى اعتمدت عليها جماعة الإخوان المسلمين فى عملية بناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة الاجتماعية فى المجتمع المصرى، فكانت آلية تواصل الاجيال داخل الجماعة بين الشيوخ القدامى وشبابها. فالذى يقرأ كتابات الإخوان منذ نهاية العشرينيات وأوائل الثلاثينيات وحتى الآن يجد ـ بالرغم من قلة الكتابات الموجهة أساساً إلى الشباب، وشباب الجماعة خصيصاً ـ إن جزءاً منها يتوجه إلى فئة الشباب، فالكتب والمقالات والبيانات والنشرات قد نجحت إلى حد كبير فى نقل فكر ومنهج وخبرات الجماعة إلى جيل الشباب، ذلك الذى نشأ خلال مرحلة الجمود التى مرت بها الجماعة آبان الفترة الناصرية.

لقد نجحت الجماعة فى تضييق الفجوات بشأن إختلاف الرؤية والمنهج بين أجيالها(٥٩)، وتقديم دعوة الإخوان بصورة لا تقبل الخلاف وبصورة تتسم بالمرونة، وقد ساعد ذلك إلى حد كبير على استمرار التماسك التنظيمى للجماعة، خاصة إذا كان الخطاب الإخوانى يتطرق إلى تكثيف المسائل الفقهية والأمور السياسية التى تجد قبولاً لدى فئة الشباب الإخوان(*) ففى الجامعات على سبيل المثال تمكن الإخوان من تربية قواعد طلابية شابة مؤيدة ظهرت بصفة خاصة عندما التقى شباب الجماعة بشيوخها من خلال المحاضرات والندوات والمؤتمرات، وسعى الشيوخ (التلمسانى ومشهور خاصة) إلى "توريث الدعوة للشباب" وتهيئتهم لتحمل مسيرة الدعوة فى الجامعة(٦٠). وبعد ذلك تحولت هذه القيادات الشبابية، بعد تخرجها من الجامعات،

إلى النقابات المهنية، وهم الذين أضحوا بعد ذلك مهيمنين على مجالس إدارات هذه النقابات (الأمين العام لنقابة الأطباء، الأمين العام المساعد كذلك، الامين العام لنقابة المهندسين، والأمين العام المساعد، وأمين الصندوق، ووكيل النقابة، الأمين العام لنقابة العلميين..الخ). وتكرر هذا الموقف تقريباً في البرلمان (١٩٨٤، ١٩٨٧) ففيه وُجد أبناء المرشدين الأول والثاني للجماعة وهم من الذين يتراوح متوسط أعمارهم بين (٣٥-٤٥) عاماً إلى جانب بعض شيوخ الجماعة (٦٠-٧٠ عاماً). لقد أخذ الشباب عن الشيوخ مميزات الاستناد إلى قوة التنظيم ودقة الحركة والعمل الجماعي، وذلك في مقابل تميز فئة الشباب بالمرونة والهدوء وقبول العمل السلمي[٦١].

والآلية العاشرة من آليات بناء النفوذ والتغلغل والهيمنة هي تعددية مصادر التمويل، فمنذ نشأة الجماعة وهي تسعى إلى ضمان مصادر متعددة للتمويل تحقيقاً للاستقلال وعدم الخضوع الفكري أو التنظيمي لأية جهة أو جماعة أو نظام، ومن ثم كانت جملة المشروعات والشركات التي أنشأتها، إضافة إلى القيام بحملات للتبرعات الداخلية والخارجية وخاصة من أثرياء المسلمين الذين كانوا ينظرون بعين الاعتبار لأنشطة الجماعة، وكذلك الاشتراكات وحصيلة مبيعات المطبوعات والشارات والاقتراض من الحكومة - في البداية - أو الأفراد.

وفي الثمانينيات والتسعينيات، وبعد خبرة التصفية في فترتي الخمسينيات والستينيات، سعت الجماعة إلى خلق قاعدة اقتصادية متنامية، تتوازى معها شبكة من المؤسسات الخدمية والإعلامية المساندة، هذه المؤسسات تشكل في مجملها مصادر لخدمات متنوعة ولفرص عمل متزايدة لا للإخوان فحسب ولكن للشرائح الاجتماعية العريضة من الطبقات الوسطى والدنيا، وهذه المؤسسات تشكل كذلك إحدى الضمانات الأولية للتمويل التي تعتمد عليها الجماعة في طرح وتشغيل برامجها الاقتصادية وتصوراتها السياسية والاجتماعية.

ويضاف إلى ذلك تحويلات إخوان الخليج والإخوان المصريين العاملين بالخارج وشركات توظيف الأموال الإسلامية ومضاربات الإخوان في الأسواق المالية والبورصات المحلية والعالمية. كلها شكلت بدورها مصادر تمويل وتشغيل لانشطة الجماعة والتي هي في النهاية تضمن لها استمرارية وجودها وعدم الاندثار أو التصفية من قبل سلطات الأمن وبالتالي تضمن استمراريتها في بناء النفوذ والهيمنة والتغلغل(*).

(*) رصد يفون يزبك حداد Y.Y. Haddad في احدى دراساته ، بعض جوانب ظاهرة البنوك الإسلامية وكان ضمن ما ذكره، أنه من أشهر هذه البنوك "بنك فيصل الإسلامي" والذى صُممَ، مع غيره من البنوك الإسلامية، ليكون البديل الإسلامي لنسق البنوك الأمريكية والأوربية وهو - أى بنك فيصل يوزع ما يقارب (٢,٥٪) من أرباحه السنوية على أوجه الزكاة المختلفة (والتى قدرت بنحو مليون دولار أمريكى سنوياً عام (١٩٨٥ مثلاً) وتوجه للأغراض التي=

أما الآلية الحادية عشر والأخيرة فكانت آلية القدرة الفائقة على الانتقال السريع من الإطار الخاص إلى العام ومن السياق النوعي الفئوى إلى المجتمعي الجماهيرى، أى القدرة على طرح أفكار وتصورات الجماعة ومواقفها بوصفها أفكار ومبادئ وتصورات عامة، والقدرة كذلك على جعل همومها ومشكلاتها الخاصة بها بمثابة هموماً ومشكلات جماهيرية مجتمعية عامة، نابعة من صميم اهتمام وتفكير المجتمع وبوصفها مشكلات يعانى منها كل أفراد المجتمع وتهدد الكيان الاجتماعى العام.

فتسويغ الجماعة لوجود أعضائها فى البرلمان كان بهدف الدفاع عن الشريعة الإسلامية والتى هى مطلب جماهيرى عام وليس فقط هدفاً أساسياً تسعى إليه الجماعة، ولقد بعث النواب الإخوان من خلال البرلمان رسالة إلى المجتمع والدولة مؤداها أن مطلب تأسيس المجتمع والدولة الإسلاميين هو مطلب شعبى وليس مطلب الإخوان وحدهم أو غيرهم من الجماعات الأخرى، وكان من أثر ذلك أن سعى الإخوان إلى نقل معركة تطبيق الشريعة إلى الشارع المصرى ومن خلال المساجد فكانت عملية حشد المواطنين داخل المساجد من باب التأكيد على جماهيرية المطلب(*)، وأيضاً من قبيل الضغط على النظام السياسى، فعلى سبيل المثال شهد (مسجد النور بميدان العباسية) اجتماعات جماهيرية حاشدة شارك فيها رموز الإخوان وأعضاء من نوابهم فى البرلمان وذلك بشأن المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية.

كذلك فقد نجح الإخوان، تؤازرهم قوى سياسية أخرى لعوامل أخرى أغلبها براجماتية، فى فرض موضوع الشريعة الإسلامية على الحياة السياسية فى البلاد فأصبح يغطى مساحة كبيرة من صفحات الصحف القومية والحزبية والمستقلة، كحوار فكرى سياسى بين مختلف التيارات السياسية ، وأصبح موضوعاً لا يخلو منه أى برنامج سياسى عام أو انتخابى لأى حزب من

=تخدم الحركة الإسلامية بوجه عام ويتضمن ذلك منح بعض العطايا والهبات والرواتب المنتظمة للكتاب الذين يتولون الكتابة لصالح الحركة الإسلامية ككل سواء من كانوا من أبناء الحركة الإسلامية أو من غيرهم. وفى استبار Interview أجراه Haddad مع المستشار سعيد العشماوى ـ الكاتب العلمانى ورئيس المحكمة الدستورية العليا السابق ـ أكد الأخير أن أحد كبار المسئولين فى بنك ناصر الإسلامى قد أتاه عام ١٩٨٥، وعرض عليه أن يكف عن الكتابة ضد الحركة الإسلامية ومنع مسايرة الكتاب الغربيين ومسايرة توجهاتهم المعادية للإسلام، وذلك مقابل منحه راتب شهرى قدره (٣٠٠٠) دولار . وقد أكدت هذه الدراسة أن البنك يضم عضوية كبيرة من جماعة الإخوان، وتوجه أمواله إلى أمور نشرة العقيدة الإسلامية وخاصة ما تعلق منها بالوسائل المادية (الكتب والمذكرات والنشرات وأشرطة الفيديو والكاسيت والبرامج الإذاعية .. بالإضافة إلى مساعدة الأيتام والأرامل والمرضى والفقراء و المحتاجين... راجع :

Yvonne Y. Haddad : Islamic awaking in Egypt, p. 243, p. 258.

الأحزاب أياً كان توجهه السياسى والأيديولوجى(**).

كذلك فإن اعتقال قادة جماعة الإخوان المسلمين والزج بهم فى المعتقلات والسجون وتعذيبهم، وشطب مرشحيها من الانتخابات الطلابية، واسقاطهم فى انتخابات المحليات والبرلمان ، كل ذلك يأتى ليس بوصفه مشكلات خاصة بالجماعة وإنما بوصفه تعدياً على حقوق الإنسان المصرى فى العمل السياسى والديمقراطى وانتهاكاً للديمقراطية وعرقلة مسيرة التحول الديمقراطى فى المجتمع المصرى.

ثانياً: الجماعات الإسلامية الجهادية (الجماعة الإسلامية):

نركز هنا فقط على الجماعة الإسلامية وذلك لأن جماعة الجهاد، لا تقبل مطلقاً بالعمل السلمى المرحلى والاجتماعى، فالجماهير فى تصور قادة الجهاد، لا دور لهم مطلقاً فى عملية التغيير الاجتماعى والسياسى لتأسيس الدولة الإسلامية ومن ثم فليس لها جهود توجه إلى المواطنين أيا كان نوعها، وإنما بالاساس تأتى عملية التغيير من أعلى ومن رأس النظام إيماناً بمبدأ الفورية والثورية. وترتيباً على ذلك فتنظيمات الجهاد لا تولى أهمية إلا للتغلغل فى بنية المؤسسات العسكرية ـ كما سبق وأوضحنا ـ كما أنها ، وعلى عكس ما تشير كثير من الدراسات، لا تهدف إلى اقامة المجتمع الإسلامى، بل الدولة الإسلامية والحكم الإسلامى أولاً، ثم بعد ذلك يأتى المجتمع الإسلامى، الذى بدوره يذوب ويتلاشى فى إطار الدولة الإسلامية.

كما أنه يجب أن نفطن ـ تماشياً مع ما سبق ـ إلى أن الجماعة الإسلامية أيضاً تقترب إلى حد كبير من المنهج العنيف الذى تتبناه الجهاد، ولكن هناك أيضاً شق ونصيب للعمل الاجتماعى والخدمى والذى يوجه أساساً إلى الأفراد فى المجتمع(***)، وأيا ما كان الأمر فالذى لا مرية فيه أنه، وتوازيا مع البنية الفقهية والتركيبة الايديولوجية للجماعة الإسلامية، لن تكون كل الآليات السابقة لبناء النفوذ السياسى والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة موضعاً للرصد والتحليل، فالجماعة الإسلامية، تكفر النظام السياسى القائم ومؤسساته ولا تعترف أساساً بالأحزاب السياسية القائمة بل تعدها من صنع الجاهلية و ما تقوم به شرك وكفر بواح، والنقابات المهنية كذلك لا تلقى قبولاً أو شرعية لدى أعضاء الجماعة قاطبة، ومن هنا فليس لنا، فى ضوء ذلك، أن نتوقع أو نجد لدى الجماعة الإسلامية آليات للتغلغل فى مؤسسات مدنية تكفرها وترفضها من حيث المبدأ.

إننا فقط سنكشف عن آليات نجحت الجماعة الإسلامية بالفعل فى توظيفها خدمةً لأهداف بناء النفوذ السياسى وتأسيس الهيمنة من أجل التغيير، ليس من خلال مؤسسات المجتمع المدنى، بل من خلال المواقع والاحياء الشعبية والمناطق العشوائية والجيوب الريفية والاطراف، فقد

أشارت بعض الدارسات الحديثة والتقارير السنوية إلى أن الجماعة الإسلامية قد هيمنت بالفعل على بعض المناطق فى محافظات [أسيوط والمنيا ودمياط والقاهرة (امبابة - بولاق الدكرور - منشأة ناصر - عين شمس... إلخ) وقدمت بذلك تجارب حية لتوظيف وتشغيل آليات بناء النفوذ من أسفل والتغلغل والهيمنة من أجل تاسيس الدولة والمجتمع الإسلاميين.

فمن حيث الآلية الأولى وهى استخدام المصطلحات والمفردات الدينية وتكرارها وتكثيفها وتركيزها فى مجموعة رموز ومفاهيم دينية واشارات وشعارات محددة، وهذه بدورها إنما تشكل منظومة مذهبية من الكلمات تساعد على إحداث تجانس فى معتقداتهم وتحرك العواطف والفعل، كما تشكل نظرتهم إلى العالم وتصوراتهم للحقيقة، كما تساعدهم علىالتمايز عن السياق الاجتماعى المحيط والاستعلاء عليه والإيحاء بتعاظم القوة والنفوذ والانتشار.

من هذه المصطلحات والرموز ما يستخدم عند وصف الواقع الاجتماعى والسياسى القائم (الجاهلية - دا رالحرب - علمانية المجتمع والنظام - الجماهير المجتمعة على الضلال - العبودية - سوق الرقيق المسمى بالاختلاط)، وكذلك ما يتعلق منها بتوضيح موقف الجماعة من النظام السياسى ورموز السلطة والنخبة المثقفة وممارساتهم (هم علمانيون كفار – ذيولا واذناباً للغرب الكافر - اعداء الله والإنسان - قوى الشرك والظلام - حزب الشيطان - الأرباب الجدد - المتسلطين على رقاب العباد - رجال الدين المحترفين - حاكمية البشر)، وعند حديث الجماعة عن الانتخابات والبرلمان والاحزاب نجد مفاهيم مثل (مناهج وأحزاب العبيد - عبادة العباد - الكفر البواح - لعبة الانتخابات القذرة - شرائع الإسلام تندثر - تغييب الشريعة فى مصر - لن يفلح سوى الجهاد – شعارات ضآلة فاجرة كسيادة القانون واحترام الدستور – الغزر الفكرى العلمانى الشرس)، وعند اعلان موقف الجماعة من قضايا التغيير وما تنوى عمله (إقامة مملكة الله بالثورة الشاملة على حاكمية البشر - الانطلاق الجهادى كى يكون الدين كله لله - خلافة تسوس الدينا بالدين - الصياغة الإسلامية للانفس وفق شريعة الرحمن - الاخذ بيد الناس لاقالتهم من عثراتهم والحيلولة دون أسباب ضلالهم وغوايتهم - نقوم لله قومة لادعة فيها - رواحل النهر - جند الله - حزب الله - سنمرمغ أنوف الطغاة فى الرغام - غضبة لله وقومة لادعة فيها - فن الموت – الحاكمية) ، وعند وصف طبيعة المنهج المستخدم فى التغيير (المنهج الربانى - المنهج القرآنى - التوحيد والوحدانية - الامر بالمعروف والنهى عن المنكر - التصور الإسلامى) وعند إعلان موقف الجماعة من الغرب والحضارة الغربية نجد مفاهيم (الحلف الشيطانى الصهيونى العلمانى الشرس - إفلاس الحضار الغربية فى عالم القيم - قيادة الرجل الغربى للعالم أوشكت على الزوال - الهجوم الاستشراقى الماكر..).

كذلك فإن هناك (شرائط الكاسيت والفيديو) والتى تحوى خطب زعماء الجماعة ورموزها والتى تمتلئ بالمفاهيم والتفاسير الدينية التى تسهم فى تشكيل جزء من رؤية الجماعة للواقع القائم وما ينبغى أن يكون، فتعد هذه الشرائط آداة مهمة من أدوات التغلغل الفكرى للجماعة ونشر أفكارها ومبادئها بين الأفراد، بعضها شرائط غنائية تحتوى أغانى اسلامية تتنوع موضوعاتها، وبعضها شرائط عقادية تتناول بالشرح العقائد الدينية كما تراها الجماعة والبعض الثالث يتعلق بافكار الجماعة ذاتها بصوت أبرز قادتها (عمر عبد الرحمن ـ طلعت فؤاد قاسم ـ ناجح إبراهيم...إلخ) وتتضمن رأى الجماعة فى النظام القائم وتطبيق الشريعة وصورالفساد الاخلاقى والعلاقة مع الغرب وإسرائيل، كما تشتمل على مناظرات بين شخصين أحدهما مسلم والآخر مسيحى، وكذلك نصائح للمرأة المسلمة (ارتداء النقاب ـ رفض الحجاب ـ الجهاد فى سبيل الله ـ تحريم الموسيقى والغناء...) (٦٢). كذلك حرصت الجماعة الإسلامية على أن يكون لها شعاراتها الدينية الخاصة بها، فرمز الجماعة هو (مصحف مفتوح يخرج منه مصحف آخر صغير وأشعة من النور)، وبعد ذلك أصبح عبارة عن (ذراع قوية تحمل مصحفاً مفتوحاً)، كما أن بيانات الجماعة دائماً تبدأ بالتسمية أو بعبارة "لا إله إلا الله محمد رسول الله" متمايزة عن جماعة الإخوان المسلمين(٦٣).

أما الآلية الثانية وهى التركيز على القضايا الصغرى والمشكلات المحدودة، وهو ما سعت إليه الجماعة الإسلامية فى المناطق المتخلفة Slums والاطراف والجيوب التى نشطت فيها وبسطت هيمنتها عليها، ذلك فى الوقت الذى تشكل فيه الازمة الاقتصادية الشغل الشاغل لكثير من المواطنين. حيث ادركت الجماعة أن المواجهة مع الدولة لا تستلزم العنف فقط وإنما أيضاً العمل على كسب أكبر تأييد جماهيرى لها، ومن هنا أنشأت عدة (لجان للعمل الاجتماعى) فى المساجد التى تسيطر عليها. فأقامت هذه اللجان فصولاً لمحو الأمية وفصولاً لتقوية التلاميذ وتحفيظ القرآن، كما كانت تقوم ببعض الخدمات مثل توزيع السلع الغذائية والملابس على المواطنين الفقراء فى المناسبات المختلفة وتدفع المصاريف المدرسية لفقراء التلاميذ، كما اهتمت بدارسة المشكلات التى يعانى منها المواطنون كالصحة والتموين والمواصلات وقدمت حلولاً جزئية لهذه المشكلات. ففى مجال الصحة أنشأت المستوصفات الإسلامية بالمساجد التابعة لها، وتضم هذه المساجد أطباء من أعضاء الجماعة يقومون بالكشف على المرضى ويقدمون إليهم الأدوية من العينات الطبية المجانية التى يحصلون عليها، وفى مجال التموين امتدت الخدمات التى تقدمها لجان العمل الاجتماعى حتى وصلت إلى اقامة مشروعات اقتصادية صغيرة (مناحل العسل ومزارع الدواجن ومشروعات تسمين الماشية وإنتاج الألبان ومشاغل التريكو والتطريز...

الخ)، مما ساهم فى إيجاد فرص عمل لعدد كبير من العاطلين . كذلك فقد اهتمت هذه اللجان بالقيام **بأعمال الصلح بين الأهالى**، فكانت تعقد المصالحات بين العائلات الكبرى فى حالة نشوب نزاع أو خصومات ثارية بينها كما تدخلت لجان العمل الاجتماعى أيضاً فى فض المنازعات اليومية بين الأهالى ومنها المشكلات الاسرية، ومن هنا فقط استطاعت الجماعة الإسلامية فى هذه المناطق أن تخلق نسقاً غير رسمياً من الضبط الاجتماعى.

وقد جسدت جهود الجماعة فى (منطقة أمبابة) مثالاً حياً على ذلك، فقد انتشرت لجان العمل الاجتماعى ولعبت دوراً جوهرياً فى بسط النفوذ الاجتماعى والسياسى بين المواطنين منذ عام (١٩٨٨)، وكان ضمن مشروعاتها (مشروع التلاميذ الأيتام) فمن خلال مسئولية أعضاء الجماعة عن المناطق المختلفة كان يتم إعداد كشف بأسماء التلاميذ الايتام ومع مطلع كل عام دراسى يذهب عدد من مسئولى الجماعة إلى المنازل التى جرى حصرها ويعطى لكل تلميذ "شنطة كتب أو ملابس المدرسة وكراريس وأقلام وحذاء وشارات". وفى الاعياد ، مثل عيد الاضحى، يذهب مسئولوا الجماعة إلى القصاصين فى حى امبابة ويطلبون منهم تخصيص كمية من اللحوم للفقراء وكذا محلات البقالة ومحلات الأقمشة، وكان يتم توزيع هذه السلع بمعرفة الجماعة. كما أنشأت الجماعة الإسلامية هناك **صندوقاً خيرياً من تبرعات التجار الاعضاء فى الجماعة والحى** ومن خلال الدعم السخى لهذا الصندوق وتم تأسيس عدة مشروعات (مشاغل)، وكان الشباب المتطوع يقوم بجمع الملابس القديمة من القادرين ثم غسلها وكيها ويعاد توزيعها على المعوذين. وفى ضوء تعرض المواطنون لقسوة رجال الشرطة فى حالة الذهاب لفض المنازعات أنشأت الجماعة (**لجنة صلح لحل المشاكل العائلية**) وبين الجيران وكانت أهم المشاكل التى تم حلها بنجاح شديد (إصلاح ذات البين بين أزواج متخاصمين على وشك الطلاق ، تحصيل ديون من أشخاص امتنعوا عن السداد، تاديب أبناء عاقين تطاولوا على والديهم، فض مشاجرات عنيفة.. إلخ).

لقد حققت الجماعة الإسلامية الهدف من إنشائها لهذه اللجان، حيث تقديم الخدمات للمواطنين من جهة، والعمل على تسييد أفكارها ورؤاها وتشغيل تصوراتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من جهة ثانية، وربط الافراد المستفيدين بالجماعة ربطاً وثيقاً بحثاً عن اشباع حاجاتهم الأساسية من جهة ثالثة.

أما الآلية الثالثة والتى اعتمدتها الجماعة الإسلامية فكانت تعدد **مراكز وبؤر النشاط** وقد تنوعت هذه البؤر لدى الجماعة بين المسجد والجامعة وحتى "الشقق المفروشة". فالمسجد كان يمثل نقطة البداية فى عمل الجماعة، خاصة المساجد الأهلية حيث لعبت دوراً مهماً فى العمل

الدعوى والتنظيمى للجماعة، ففيه يتم اختيار العناصر الصالحة للانضمام للجماعة وفيه أيضاً تنشر الجماعة فكرها ومبادئها، حيث عقد لقاءات جماهيرية مفتوحة وفيه تنظم الجماعة الدروس العلمية لفهم وتفسير القرآن والحديث وفيه ايضاً تعقد اللقاءات الاسبوعية مع قادة الجماعة، كل ذلك بهدف تبرير وتزكية مواقف الجماعة من القضايا السياسية والاجتماعية والفقهية المختلفة، ولكسب أكبر تأييد ممكن لها من النشطاء، وكذلك تقديم وجهات نظر مخالفة لما تبثه أجهزة الأعلام. وقد استطاعت الجماعة ـ كما ورد على لسان أحد قادتها ـ أن تبسط نفوذها على معظم المساجد الأهلية فى نحو (١٨) محافظة.

كما كانت الجامعات أيضاً إحدى المواقع التى نشطت فيه الجماعة الإسلامية منذ بدايتها فى السبعينيات، فاستطاعت أن تربط الطلاب داخل الجامعة باحيائهم الشعبية خارجها، خالقة بذلك شبكة من العلاقات الاجتماعية تساهم فى تقوية قواعد العمل السياسى والتنظيمى والاجتماعى، فالطلاب يتم تجنيدهم داخل الجامعة وينخرطون فى نشاطها ثم يتخرجون ويعودون إلى قراهم وأحيائهم الشعبية فيشرعون فى العمل لتأسيس شبكة مواقع جديدة للجماعة هناك.

سعت الجماعة أيضاً إلى توظيف **آليتى خلق الدوافع الحماسية المحفزة والضامنة للاستمرار، وكذا إضفاء الطابع الدينى على كل أنشطة وفاعليات الجماعة** وذلك بهدف كسب المزيد من القوة والتأثير وبناء ونفوذ مما يطور قدراتها على التغلغل فى المواقع الاجتماعية المختلفة.

ومن هنا سعت الجماعة إلى الاهتمام بهذه الجوانب، فعند إنضمام الاعضاء الجدد إليها تسعى إلى تعليمهم وإطلاعهم على التراث الإسلامى الراديكالى (كتابات ابن تيمية وابن حنبل والمودودى)، أما كتاب سيد قطب (معالم فى الطريق) فلا تقدمه إلى الاعضاء الجدد حيث تخشى عليهم من تبنى فكر التكفير مبكراً، وفى مرحلة تالية يُدَرِّس لهم (ميثاق العمل الإسلامى) وهو من إعداد قادة الجماعة . كذلك كانت تُعَدْ اللقاءات الاسبوعية فى الزوايا والمساجد الأهلية، من بعد صلاة المغرب وحتى صلاة العشاء، من الوسائل الهامة فىذلك أحيث تنقسم هذه اللقاءات إلى فقرتين أساسيتين الأولى وهى كلمة مطولة لأحد القيادات تتناول موقف الجماعة من القضايا المثارة، والثانية نشرة الاخبار الإسلامية وتتناول أخبار الجماعة الاسلامية فى مصر والعالم الإسلامى..ا. وكان هناك ايضاً برنامج للتدريب الروحى اليومى الذى يتضمن ورد من القرآن وآداء جميع النوافل وقيام الليل بصورة جماعية ويومية.

وإلى جانب هذا كانت هناك أدوات أخرى لتلقين ايديولوجية الجماعة للاعضاء متمثلة النشرات والكتيبات والدراسات منها (مَنْ نحن وماذا نريد، ومجلة كلمة حق، ونشأة الجماعة الإسلامية..إلخ) (٦٤).

كما كانت قضية الشريعة الإسلامية وعدم تطبيقها وتغييبها فى مصر وانتشار القوانين الوضعية وهيمنة النظام العلمانى الكافر من القضايا الهامة التى عزفت عليها الجماعة الإسلامية وذلك من قبيل إشعال جذوة الحماس الدينى والعقيدى لدى الاعضاء، خاصة وأن هذه القضايا كانت تطرحها الجماعة فى الميادين العامة وعندما تعقد اجتماعاً جماهيرياً سياسياً حاشداً.

كما أهتمت الجماعة الإسلامية **بآلية تعددية مصادر التمويل وتنوعها**، وقد تجسد ذلك لديها فى اقامة المشروعت الاقتصادية الإنتاجية ذات الطابع الخدمى والاستهلاكى واقامة الأسواق الخيرية فى المحافظات (وخاصة المنيا وأسيوط ودمياط والقاهرة..) وجمع التبرعات من التجار الأثرياء خاصة من أعضاء الجماعة. إضافة إلى ذلك فهناك التبرعات الخارجية والإعانات والمساعدات التى تأتى من المتعاطفين مع الجماعة، فى الدول العربية والأجنبية، والتبرعات الداخلية من المواطنين وذلك بحجة بناء المساجد فى الأماكن المختلفة.

فمن ناحية التبرعات الخارجية على سبيل المثال، نجدها تلعب دوراً تمويلياً محورياً بالنسبة للجماعة، حيث استطاع زعيمها الروحى الدكتور عمر عبد الرحمن، تأسيس ما يعرف (بمجموعة بروكلين) (*) فى الولايات المتحدة الأمريكية، والتى عن طريقها يتم جمع الأموال من التبرعات لخدمة المجاهدين الأفغان العرب، وتمويل أنشطة وعمليات الجماعة الإسلامية بمصر، كما ذهبت بعض التقديرات – الجزافية – لبعض الباحثين إلى تقرير أن حصيلة ما يجمعه مفتى الجماعة الإسلامية فى الخارج من تبرعات يمكن أن يصل إلى (٢ مليون دولار سنوياً، أى ما يعادل ٦,٧ مليون جنيه). ففى أحدى خطب الجمعة بأحد المساجد الكندية تمكن من جمع نحو (٤٠) ألف دولار تبرعات من المصلين.

وهناك كذلك حصيلة ما تقوم به الجماعة من أنشطة متنوعة كبيع شرائط الكاسيت والفيديو ومطبوعاتها - رغم ضعف فاعلية هذا المصدر - وسرقة الآثار من مناطق استخراجها فى بعض المحافظات، وذلك بعد أن حَصّلَ أعضاؤها على فتوى تبيح الاتجار فى الآثار المسروقة ما دام عائدها سوف ينفق فى سبيل الله.

كما أن الوجود الذى حققته الجماعة الإسلامية داخل بعض الجمعيات الاهلية الإسلامية (الشبان المسلمين - المحافظة على القرآن...) أتاح لها استخدام اسم هذه الجمعيات فى جمع التبرعات من المواطنين بل والاستيلاء على التحويلات الخارجية التى تأتى لهذه الجمعيات لدعم أنشتطها . وقد رصدت بعض التقارير الاقتصادية والأمنية أن الجماعات الإسلامية – ككل – قد تمكنت خلال عام (١٩٩٢) من جمع مبلغ (١٥) مليون جنيه تحت ستار بناء المساجد.

كذلك فإن ثمة أشكال أخرى للحصول على الأموال من المواطنين فى المناطق التى تهيمن

عليها الجماعة، منها أن يقوم أمير الجماعة فى منطقة نفوذه بفرض نسبة (١٠٪)، على دخل التجار مقابل حل المشكلات التى تنشب بينهم، وفرض رسومات على عمليات البيع والشراء العقارى (١٠٪)، وفرض غرامات مالية على المخالفين لتعاليم الجماعة مثل الغناء فى الأفراح واقامة الموالد أو سماع الموسيقى أو التشاجر مع أعضاء الجماعة، وتراوحت هذه الغرامات بين (١٠ : ١٠٠٠) جنيه، كما فرضت الجماعة رسوماً (٧ جنيهات) عن كل شقة (فى محافظة المنيا على سبيل المثال) [٦٥].

ومن خلال التحقيقات مع أعضاء الجماعة تبين أن قيمة ما تمكنت الجماعة من سرقته من الذهب فى أحد السنوات بلغ نحو نصف مليون جنيه وفى إحدى عمليات السطو المسلح على محلات الذهب تمكنت من سرقة نحو (٥٥) كيلو من الذهب[٦٦].

أما الآلية الخامسة والأخيرة، لدى الجماعة الإسلامية، فهى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهى آلية لانجدها لدى جماعة الإخوان المسلمين، ولكنها توجد لدى كثير من جماعات الإسلام السياسى الجهادية الأخرى.

ولقد شهدت المناطق والمواقع التى نشطت فيها الجماعة الإسلامية تطبيقاً لآلية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بصورة جلية، فيأخذ الأمر الصورة التدريجية فى التطبيق حيث "التعريف ثم النصح ثم التعنيف والزجر ثم التغيير باليد (الضرب)". ففى الجامعة استطاعت الجماعة الإسلامية منع عدة عروض مسرحية وحفلات لأنها ـ على حد تعبير مجلة الدعوة الإخوانية ـ حفلات ماجنة كما منعت عرض بعض الأفلام السينمائية، كما منعت ندوات أخرى مماثلة (ندوة أزمة السينما فى مصر، بكلية الأعلام ١٩٨٠) وعقدت بدلاً منها (أسبوعياً إسلاميا). كذلك فقد حددت الجماعة ما أسمته (الخطايا السبع) والتى تُعَرِّض مرتكبها للعقاب وهى (عدم الامتثال لأوامر الجماعة ، إثارة الطلبة ضد الجماعة، ارتكاب المنكر الذى يتمثل فى حديث الطلبة مع الطالبات، ارتداء الطالبات زياً غير محجب، السخرية من الجماعة ، التعاون مع الحزب الحاكم، تحريض الطلبة على القيام برحلات أو اقامة حفلات بالجامعة..)، وخلال أربعين يوماً من بداية العام الدراسى (١٩٨٨) سجلت محاضر الشرطة ما يقرب من (١٦) حالة اعتداء من الجماعة الإسلامية على الطلبة لارتكباهم إحدى هذه الخطايا[٦٧].

كذلك كانت عمليات ضرب السياحة وتهديد السياح، والتى تزايدت بصورة واضحة منذ منتصف الثمانينيات وحتى أوائل التسعينيات، تعتبر إحدى وسائل تنفيذ هذه الآلية، فالسياحة من وجهة نظر الجماعة تعتبر مورداً هائلاً للمال الحرام الذى تستفيد به الدولة الكافرة فيساعدها ذلك على الاستمرار، كما أن وجود السائحات بملابسهن المثيرة أمر خطير جليل على شعور

الشباب المتدين. أن السياحة منكر ثابت ومجال لنشر الدعارة والايدز، وأيضاً مصدر لجمع المعلومات بواسطة المخابرات الأجنبية عن الحركة الإسلامية ولذلك وجب ضربها وحرمان النظام منه كمورد مالى(*).

وبالمثل، فإنه يمكن أن يدخل فى نطاق تطبيق قاعدة أو آلية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، محاولات الاغتيالات والاغتيالات التى قامت بها الجماعة ضد الخصوم السياسيين والفكريين الذين أقدمت على اغتيالهم أو رفعت ضدهم دعاوى الحسبة واتهمتهم بالكفر والزندقة والردة.

وهكذا فقد أضحى الآن من الصعب إطلاق حكم كلى على الجماعة الإسلامية بتبنيها الاستراتيجية العنيفة فى عملية التغيير المنشود، وعدم قناعتها بالعمل الاجتماعى والتغيير من أسفل، فهى وكما اتضح مما سبق تقبل فكرة العمل الاجتماعى ودور الجماهير فى أحداث التغيير الاجتماعى والسياسى ولبعض الحدود، كما أنه ليس هناك مجال للتخمين بأن ثمة تناقضاً أو توتراً داخلياً فى مضمون الاستراتيجية العامة لدى الجماعة، وإنما ما يحدث هو التأرجح بين العمل العنيف والانقضاضى وبين العمل الاجتماعى والخدمى الذى يقوم على الوجود والانتشار بين الجماهير. كذلك فقد استطاعت الجماعة الإسلامية تطوير أو استخدام آلية - لا تستخدمها جماعة الإخوان المسلمين في صورتها الحادة لدى الجماعة الإسلامية - وهى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والتى تبدأ من النصح والإرشاد وتنتهى عند الاغتيالات وضرب السياحة والاستثمار.

خاتمة:

وهكذا بعد أن عرضنا فى المباحث الثلاث السابقة الاستراتيجيات العامة التى تلجأ إليها الجماعات السياسية من أجل بناء نفوذها السياسى والتغلغل الفكرى وتأسيس الهيمنة الاجتماعية داخل ومن خلال مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر، وقد عرضنا للآليات النوعية التى تتجزأ وتنقسم إليها هذه الاستراتيجيات العامة، ثم الكيفية التى يتم بها توظيف وتشغيل هذه الأدوات جميعاً من أجل تحقيق الأهداف التى ترمى إليها جماعات الإسلام السياسى بوجه عام، وهى فى التحليل الأخير تأسيس كلاً من الدولة والمجتمع الإسلاميين.

وقد تم التركيز فقط على جماعتى (الإخوان المسلمون والجماعة الإسلامية) بوصفهما تمثلان نموذجين لجماعات الإسلام السياسى واستراتيجيات التغيير الاجتماعى والسياسى لديهما. فجماعة الإخوان المسلمون قد نجحت بالفعل منذ نشأتها وحتى قرار الحل الثانى لها (١٩٥٤)

أن تتغلغل فكرياً واجتماعياً وسياسياً فى قطاعت جغرافية وبين شرائح اجتماعية عديدة ومتنوعة، وذلك باعتراف المرشد العام (حسن البنا) نفسه، وبتاكيد العديد من الباحثين الذين دأبوا على رصد أنشطة وممارسات الجماعة، ومن هنا فقد مارس الإخوان إبان هذه الفترة عملية الهيمنة الاجتماعية والايديولوجية بنجاح كبير وآية ذلك عدد شعبها التى جاوزت الالفين شعبة، وعضويتها التى تراوحت بين مليون إلى مليونين عضو، وذلك حسب التقديرات المختلفة(*)، الأمر الذى جعلهم يعتبرون أنفسهم "خميرة اليقظة الإسلامية" ويقومون بـ "التعبير عن عقل ووجدان أغلبية الشعب المصرى "(٦٨).

وفى العقدين الأخيرين تمكنت الجماعة أيضاً من ممارسة عمليات التغلغل الفكرى وبناء النفوذ السياسى وتأسيس الهيمنة الاجتماعية بنشاط واضح من خلال مؤسسات المجتمع المدنى والدولة على السواء، وطرحت العديد من القضايا والمشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والاخلاقية لم تكن مطروحة من قبل، سواء على أجندة عمل الجماعة أو غيرها من القوى السياسية العلمانية الأخرى؛ ومن السعى نحو تطبيق الشريعة الإسلامية وتنقية القوانين الوضعية القائمة لمطابقتها للشريعة، والإصلاح السياسى والدستورى، والإخلاقى والعقيدى والتوعية الدينية، والانتصار لقضايا ومشكلات الإسلام فى العالمين العربى والإسلامى والدفاع عنها.

والجدير ذكره أن **مدخل الاستجابة للخدمات الاقتصادية والاجتماعية** قد استأثر بنصيب الأسد من نشاط وعمل الجماعات السياسية التى تعرضنا لها، زاد من هذا التركيز، سعي النظام المصرى إلى انتهاج سياسات اصلاحية اقتصادية (منذ السبعينيات وحتى التسعينيات) تدفع فى معظمها إلى تقليص الدورين الاقتصادى والاجتماعى للدولة وترك زمام المبادرة للقطاع الخاص، وهنا ظهرت مشكلات يومية لشرائح اجتماعية وطبقية متنوعة، طرحت نفسها بصورة ملحة وتحتاج إلى إشباع، الأمر الذى من شأنه أن يكسب هذه الجماعات أرضية صلبة ومؤيدة بين الأفراد فى المجتمع.

(*) الجدير ذكره فى هذا الإطار أنه وفقاً للتعداد السنوى لعام ١٩٤٧ كان المجموع الكلي للسكان نحو ١٨,٩٧٠ مليون نسمة تقريباً وإذا كانت جملة العضوية فقط (دون المتعاطفين أو المؤيدين) فى جماعة الإخوان المسلمين حينئذ، وكما أكدت الدراسات، تبلغ نحو (٢) مليون عضو عامل، فإن الإخوان كانوا يشكلون نحو ٩,٤٨٥٪ من جملة السكان فى المجتمع المصرى. الا أنه ورغم ذلك تظل هذه النسبة بحاجة إلى مراجعة وتدقيق . (التعداد العام لجمهورية مصر العربية، ١٩٤٧، ص٣٢٢).

كذلك ومن خلال العرض السابق، يمكننا أن نلمس حقيقة أن جماعة الإخوان المسلمين تحاول بالاساس، وفى التحليل النهائى أن تمارس ـ على الشرائح والجماعات الاجتماعية والطبقية المختلفة فيالمجتمع المصرى ـ ذلك النوع من السلطة غير العنيفة والذى يسميه "أنطونيو جرامشى" بالهيمنة Hegemony، فجماعة الإخوان لا تسعى إلى منازعة الدولة، على الأقل فى المرحلة الحالية، سيطرتها وسلطتها متجسدة فى شكل جهاز الشرطة والنظام القضائى والسجون والجيش، حيث غالباً ما يكون الصراع فى هذه المؤسسات والانظمة فجاً وعنيفاً، أما الجامعات والنقابات المهنية والاتحادات العمالية، وغيرها من المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية والثقافية والمرجعيات الدينية والصحف ووسائل التعبير، فهى توفر أشكالاً من السلطة أكثر تهذيباً تميل بطبيعة مناهجها الطوعية، أو على الأقل غير العنيفة، إلى حجب هدفها السياسى، ولذلك فأن فى تصورنا أن جماعة الإخوان تسعى، تدريجياً ببطء واضح، إلى تحويل ممارسة السلطة من الدولة إلى مؤسسات المجتمع المدنى، أو على الأقل جعل الاثنين يتشاركان فى ممارسة السلطة، ومن ثم يجرى ابعاد السلطة عن كونها مثاراً وموضعاً للجدل السياسى والاجتماعى والاحتجاج، وتصبح جزءاً من البنية الفوقية للحياة الاجتماعية غير المطروحة للتساءل.

يجسد ذلك ويرفع مصداقيته إيلاء الإخوان المسلمين اهتماماً كبيراً القضايا الاصلاح السياسى والدستوى والتشريعى، حيث العمل على الغاء أو تعديل كافة القوانين الاستثنائية المقيدة للحريات والمعوقة لمسيرة التحول الديمقراطى. كذلك فإن استجابة الجماعة لمطالب الافراد فى المجتمع المدنى، وخارجه؛ الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والاخلاقية، والعمل على تلبية معظمها، لتكتيل وحشد هؤلاء الاعضاء وراء الجماعة وربطهم بها ودفعهم إلى تأييدها والذى هو في واقع الحال تأييد اشباع حاجات ومطالب ملحة وليس فقط افكار ومبادئ جماعة تسعى إلى الهيمنة والانتشار، وخلق ما يشبه حالة الإجماع والانسجام الايديولوجيين، إنما ذلك كله، وغيره، يأتى من قبيل ممارسات الهيمنة الاجتماعية والايديولوجية من خلال مواقع position أو مؤسسات المجتمع المدنى على نحو ما ذهب جرامشى.

ومن الملاحظ أيضاً أنه رغم بط وتدرجية منهج واستراتيجية التغيير لدى الإخوان المسلمين، فأنها قد استطاعت، على مدى تاريخها الطويل الذى يقارب (٧٠) عاماً، أن تؤكد وجودها وتحقق بعض التقدم الملحوظ، فلا هى ترتد أو تنزوى ولكنها ـ وعلى حد وصف بعض الباحثين ـ قد حفرت الأرض وذللتها من أجل الإعداد (لحرب المواقع war of positions)، فقد اصبحت حاضرة تماماً وراسخة الاقدام ولديها قطاعات جماهيرية من المنتفعين والمؤيدين والمتعاطفين داخل وخارج المواقع التى نشطت فيها. ولقد طورت الياتها كما وكيفا بالصورة التى تتيح لها

ممارسة الهيمنة على جزئيات المجتمع المصرى ومفاتيح التأثير الأساسية فيه[٦٩].

وأخيراً وعند تناولنا للجماعة الإسلامية أثرنا الا نثير إشكالية الاختلاف فى تصنيفها - فبعض الباحثين ذهب إلى ان هناك ثلاثة أنماط من الجماعة الإسلامية - وذلك حفاظاً على تماسك البنية الفقهية والتركيبة الايديولوجية، على الأقل عند عرضنا لها. وقد لوحظ أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين مضمون البنية الفقهية والايديولوجية للجماعة وبين الخطوط العامة والآليات الفرعية لفلسفة التغيير لديها.

والحق أن واقع الحال، بالنسبة لكافة الجماعات الاجتماعية والسياسية الإسلامية، وليس فقط بالنسبة للجماعة الإسلامية ، إنه **كلما كانت البنية الفكرية للجماعة على قدر عال من المرونة والاتساع. بحيث يصبح لها القدرة على استيعاب الأفكار الجديدة والحوار معها، بل وممارسة النقد الذاتى - وهو البعد الغائب عن الغالبية الساحقة لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى - كلما تمكنت من تطوير وضعيتها التنظيمية وبنيانها الفكرى والايديولوجى**، وبالتالى تقديم صيغة فكرية وايديولوجية أكثر إحكاماً وملائمةً لطبيعة الواقع الاجتماعى الذى توجد فيه وتنشط بداخله، وهذا يمكنها بالتالى من استحداث وتطوير آليات عمل جديدة، لم تكن لتتح لها مع وضعية الانكفاء الذاتى أو الانغلاق الفكرى والجمود الفقهى التى ترزخ فيه غالبية هذه الجماعات.

وفى مقابل ذلك كلما كانت البنية الفكرية والايديولوجية للجماعة تعانىمن التصلب الفكرى والوقوف عند حواف النصوص وظاهرها، وتقليص القدرات الاجتهادية والابداعية ورفضها بين صفوف قادتها ومنظريها، كلما أفضى ذلك، بطبيعة الحال إلى جمود الاستراتيجية العملية لهذه الجماعة، وتعثرها عن رصد وملاحقة متغيرات الواقع الاجتماعى والسياسى المتجدد دائماً، ومن ثم تتقلص أمامها الآليات والآليات البديلة التى وفقا لها تنشط الجماعة وتمارس نوعا من التغلغل الفكرى وبناء النفوذ وممارسة الهيمنة.

ويرتبط بالخيارين السابقين كل من الانجاز الكمى والكيفى الذى تحققه الجماعة على مدار زمنى معين فى التغيير المنشود، أى كم وكيف الاشواط التى أنجزتها فى تحقيق أهدافها سواء المرحلية منها أو النهائية.

مراجع الفصل الرابع

(*) للتعرف على ظروف نشأة جماعة الإخوان راجع :

- زكريا سليمان بيومى : الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨-١٩٤٨، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص ص ٧٣-١٣١. محمود عبد الحليم : الأخوان المسلمون : أحداث صنعت التاريخ، رؤية من الداخل، الجزء الأول، دار الدعوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥. جمال البنا : رسالة إلى الدعوات الإسلامية من دعوة العمل الإسلامى، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ١٩٩١، ص ص ٧-٢٩.

ومن الدراسات الأجنبية التى تناولت نشأة الجماعة وتطورها ودورها فى التاريخ الإسلامى والاجتماعى المصرى. راجع أيضا:

- Donold Eugne Smith : Religion , politics and social change in the third world, A source book, The Free Press, Collier Macmillan Publishers, frist published, London, 1974, p. 122 وما بعدها.
- Iyso Ade Bello : The society of Muslim Brethern : An ideological study, Islamic studies, vol.20, No.2, 1981, pp. 111-127.
- Nikki R. Keddie : Islamic Revival in the middle East: A comparison of Iran and Egypt, (In) : D.E. Smith, K. Frasous (eds.,) Arab society. continunity and change, Croom Helen, London 1985, 65-82.

(١) انظر :

- حسن البنا : مجموعة الرسائل، الجزء الثانى، الاتحاد الإسلامى العالمى للمنظمات الطلابية، دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه، بيروت، ١٩٨٤، ص ص ١٠٢-١٠٣، ١٤٧-١٥٠. وكذلك إبراهيم البيومى غانم: الفكر السياسى للإمام حسن البنا، دار النشر والتوزيع الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ص ٣٢٤-٣٢٥.

(٢) انظر: حسن البنا: مجموعة الرسائل، الجزء الأول، الاتحاد الإسلامى العالمى للمنظمات الطلابية، دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه، بيروت ١٩٨٤، ص ص ١٩٠ - ١٩٤، ٢٦٠ - ٢٦٣.

- حسن البنا: مذكرات الدعوة والداعية، دار النشر والتوزيع الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٢٥٣.

(٣) إبراهيم البيومى غانم: الفكر السياسى.....، مرجع سابق، ص ص ٣٢٨-٣٣٠.

(٤) حسن البنا : مجموعة الرسائل ، الجزء الثانى ، مرجع سابق، ص ص ٣٠-٣٢،ص٣٧٧.

(٥) إبراهيم البيومى غانم: الفكر السياسى ...، مرجع سابق، ص ص ٢٦٦-٢٦٧، ص ص ٣٣٥-٣٣٦، ص ص ٣٧٨-٣٨٥.

(٦) حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص ص ١٥٦-١٥٧.

(٧) حسن دوح : ٢٥ عاما فى جماعة الإخوان، دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة الثانية، ب .ت ، ص ٤٠. وكذلك راجع : ريتشارد ميتشل : الأخوان المسلمون ، مرجع سابق ، ص ص ٧٦-٧٨، ٨٤، ٨٦، ٩٦.

(8) See: Nikki R. Kddie : Op. Cit., p.68

- Iysa Ade Belle: The society of the muslim brethren, op. cit., pp.111-127.

(٩) هشام مبارك : الاصوليون قادمون . دراسة مقارنة بين موقف الأخوان المسلمين وجماعات الجهاد من قضية العنف (١٩٢٨-١٩٩٤)، سلسلة كتاب المحروسة للنشر والخدمات الصحفية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ص ٨٢-١٠٠، ص ص ١٤٣-١٤٥.

(*) لمزيد من التفاصيل حول هذه النطقة راجع : حسن الهضيبى : دعاة لا قضاة، كتاب الدعوة ، دار الطباعة والنشر الإسلامية، الإسكندرية ١٩٧٧، حيث جاء هذا الكتاب للمرشد العام للأخوان المسلمين فى أغلبه للرد على بعض افكار ومقولات سيد قطب وتفنيدها.

(**) فنجد أن عبد السلام فرج مُنظر جماعة الجهاد الأول فى كتابه (الفريضة الغائبة) يميل إلى الاقتباسات الطويلة المسهبة من كتابات ابن تيمية بينما تقل إن لم تكن تندر اشاراته إلى كتابات سيد قطب .

(***) فى تصورنا لتقديم أفضل مثال للكيفية التى تطبق بها هذه الجماعات فكر سيد قطب فى حياتها اليومية . راجع : صابر شوكت: إرهابى تحت التمرين . مرجع سابق.

(****) راجع على سبيل المثال بعض الدراسات الأجنبية التى اهتمت بدراسة أفكار قطب وتصوراته الايديولوجية:

- Jonathan S. Paris : when to worry about the Middle East, Orbis, vol.37, No.4, Fall 1993, pp.554-556.
- John L. Esposito : Islam and politics, Syracuse University Press, New York, 1984, pp. 133-138.
- Yvonne Y. Haddad : Sayied Outab : Ideologue of Islamic revival, (In) : John L. Esposito (ed.,) : voices of resurgent islam, Oxford University Press, New York,U.S.A., 1983, pp. 67-98.

وقد وردت بعض أفكار هذه الدراسة فى الدراسة التالية لنفس الباحث.

- Yvonne Y. Haddad : The Quranic justification for an Islamic revolution, The view of Sayyid Qutub, The Middle East Journal, vol.37, No.1, winter 1983, pp. 14-29.
- Ellis Goldberg : Smaching idols and the state : the protestant ethnic and Egyptian sunni radicalism, comparative studies in society and History, vol.33, No.1, Jan 1991, esp. pp.15-18.
- Andrew Rippin, Jan Knapper (eds, and trans.,) : textual sources for the study of Islam, Manchester University Press, 1986, esp. pp.179-187.

(١٠) سيد قطب :معالم فى الطريق، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الشرعية السادسة عشر، ١٩٩٣، ص ص٥-١٢، ٩٨-١٠١، ص ص ١١٦-١١٧، ١٣٥-١٣٦، ١٦٣-١٦٥، ١٧٦-١٧٨.

(١١) لمزيد من التفاصيل حول فكرة المفاضلة عند سيد قطب وأنماطها: راجع:

سالم البهنساوى: سيد قطب بين العاطفة والموضوعية للنشر والتوزيع، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ص ٥٩ -٩١.

(١٢) سيد قطب : المرجع السابق، ص ص ٤٠-٤٦، ٩٦-٩٧.

(١٣) هشام مبارك : الاصوليون قادمون ، مرجع سابق، ص ٧٧.

(١٤) سيد قطب : معالم فى الطريق،مرجع سابق، ص ص ٢١-٢٢، ٥٧.

(١٥) هشام مبارك : الاصوليون قادمون، مرجع سابق، ص ص ٧٨-٧٩.

David Sagiv : Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, Frank Cass, London, 1995, p.56.

(*) منها تنظيم نبيل البرعى (١٩٦٠)، تنظيم مصطفى علوى (١٩٧٣)، تنظيم محمد عبد السلام فرج (١٩٨١)، وهذه قد انقرضت بعد الضربات الأمنية المتلاحقة، ولم يتبقى سوى تنظيم الجهاد الذى يقوده الدكتور أيمن الظواهرى من الخارج، وفى الداخل - بالسجن - عبود الزمر.

(١٦) رفعت سيد أحمد (إعداد وتوثيق): تنظيمات الغضب فى السبعينات، مكتبة مدبولى، القاهرة١٩٨٩، ص ص ١٩ -٣٥.

(١٧) لمزيد من التفاصيل راجع :

- سعد الدين إبراهيم (تقديم): تنظيم الجهاد.هل هو البديل الإسلامى فى مصر، مرجع سابق، ص ص ١٣-١٥.
- ريتشارد دكميجان : الأصولية فى العالم العربى، مرجع سابق، ص ص ١٣٨-١٤٩.
- هالة مصطفى : الإسلام السياسى فى مصر. من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ص ١٤٧-١٥٣. وراجع أيضاً:

- Saad Eddin Ibrahim : Egypt's Islamic Militants, Merip, Feb, 1982, pp. 5-11.
- Hamid Ansari : Egypt. The stalled society, state University of New York Press, New York, 1986, pp. 219-223.
- Saad Eddin Ibrahim : Anatomy of Egypt's islamic groups : Methodologicla note and prelimiary findings, International Journal of Middle Eastern studies , vol.13, 1980, pp. 438-439.

وبشأن محورية فكرة الجهاد لدى جماعات الإسلام السياسى فى المجتمعات الإسلامية بوجه عام يمكن مراجعة :

- Benjamin R. Barber : Jihad V.S. Macworld, time Book, Random House , frist published, U.S.A, 1995, pp. 205-218.

(*) تكشف ملفات التحقيقات ـ بخصوص أعضاء تنظيم الجهاد الذين ساهموا بصور مختلفة فى إغتيال السادات - عن تركيز التنظيم على إختراق المؤسسة العسكرية إلى الحد الذى بلغت معه قائمة العسكريين المتهمين والصادرة ضدهم أحكام نحو ١٢ عضو، ذلك فى حين جاءت تقديرات بعض الباحثين لعدد العسكريين الجهاديين بنحو (٣٠٠) عضو. راجع : رفعت سيد أحمد : لماذا قتلوا السادات . قضية تنظيم الجهاد. دراسة ووثائق فى الفكر السياسى، التونى للطباعة والنشر، الجيزة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص١٩٥. وراجع أيضاً: محمود صلاح : هكذا قتلنا السادات، مدبولى الصغير، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٩٠.

(١٨) راجع: مجلة الفتح، من إصدارات تنظيم الجهاد، العدد ١٣ ، ١٩٩٠، ص ٥، أيمن الظواهرى : الحصار المر، من الوثائق السرية لجماعة الجهاد (فى): هشام مبارك، الأصوليون قادمون، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

(١٩) أحمد رجب : عبود الزمر، حوارات ووثائق، مركز الحضارة الغربية للإعلام والنشر، القاهرة ١٩٩٠، ص ص ٣٥ -٦٤.

(*) ليست هناك حاجة لتفصيل الجوانب البنيوية والتنظيمية للجماعةالإسلامية فقد اضطلعت بهذه المهمة دراسات عدة راجع على سبيل المثال وليس الحصر : بدر محمد بدر الجماعة الإسلامية فى جامعات مصر، حقائق ووثائق ، ب.ت، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، عبد العظيم رمضان : جماعت التكفير فى مصر، الأصول التاريخية والفكرية، مرجع سابق، هالة مصطفى : الإسلام السياسى فى مصر..، مرجع سابق.

(٢٠) راجع : هالة مصطفى : الإسلام السياسى فى مصر...، مرجع سابق، ص ص ١٦٢-١٦٤.

(٢١) عمر عبد الرحمن (إشراف) ناجح إبراهيم، عاصم عبد الماجد، عصام الدين دربالة (إعداد): ميثاق العمل الإسلامى. المعالم الشرعية والفكرية للجماعة الإسلامية (١)، بدون ناشر، يونيو ١٩٨٥ ، ص ص ١٤٧-١٤٩.

(٢٢) الجماعة الإسلامية : إعلان الحرب على مجلس الشعب . (فى) : رفعت سيد أحمد : النبى المسلح، دار الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩١.

(٢٣) كلمة حق : مجلة شهرية تصدرها الجماعة الإسلامية ، العدد السابع، ب ت، أغسطس ١٩٩٢، ص ص ٢٤-٢٦.

(٢٤) الجماعة الإسلامية : بطاقة تعارف. من نحن وماذا نريد؟، ب.ن، ب.ت، ص ص ٢١-٢٢، الجماعة الإسلامية : نحن والإخوان ، من إصدارات الجماعة الإسلامية بأسيوط، ب.ن، ب.ت، ص ٢٠-٢٤.

(٢٥) كلمة حق : عدد خاص عن إغتيال السادات، (فى): هالة مصطفى: الإسلام السياسى.... ، مرجع سابق، ص ١٨٠. - نبيل عبد الفتاح : الوجه والقناع، مرجع سابق، ص ص ١٢١-١٢٣.

(*) لتأكيد وجهة النظر هذه راجع : رفعت السعيد : المتأسلمون... الإرهاب... والفتنة الطائفية، الأهالى للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص١٩.

(٢٦) منير شفيق : حول نظرية التغيير ، (فى) : عبدالله فهد النفيسى (تحرير وتقديم): الحركة الإسلامية. رؤية مستقبلية. أوراق فى النقد الذاتى، مكتبة مدبولى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص ص ٣٧٩-٣٨٠.

(٢٧) اعتمدنا فى هذا المقام بصورة أساسية على الآليات التى رصدها عصام صيام فى دراسة هامة له : راجع : عصام صيام: نشطاء الحركة الإسلامية وأساليب بناء النفوذ السياسى فى قرية مصرية، المجلة الاجتماعية القومية، مجلد ٢٩، عدد٣، سبتمبر ١٩٩٢، ص ص ١ - ١٤ عصام صيام: فلسفة بناء القوة والتغيير من أسفل ، قضايا فكرية، الكتاب الثالث والرابع عشر، أكتوبر ١٩٩٣، ص ص ٤٦٤-٤٧٠.

(*) على أن ذلك بالطبع لا يحول دون لجوء الجماعة فى كثير من الأحيان إلى إضفاء الطابع العلمانى على أنشطتها من حيث الانخراط فى الأنشطة السياسية والاجتماعية من خلال مؤسسات النظام السياسى (العلمانى) وكذا مؤسسات المجتمع المدنى، ومحاولة الجماعة الاستفادة من منجزات عملية التحديث والانخراط فى فعاليتها المختلفة. ومن هنا ظهرت بين الباحثين مقولة هل يعد ذلك تحديث للإسلام أم (أسلمة للحداثة)؟

(**) على أن هذا لا يحول بالطبع دون حدوث خلافات جيلية داخل الجماعات، وبالأخص جماعة الإخوان المسلمين، حيث حدث اختلاف بين المرشد العام الجديد (مصطفى مشهور) وبين بعض أعضاء مجلس الشورى من شباب الأخوان حول محاولة المرشد العام ، بوصفه كان أحد رموز وصقور النظام الخاص أو الحرس القديم، تغليبه الطابع العسكرى على نشاط الجماعة، ومن ثم سعى هؤلاء الشباب إلى الاستقالة من عضوية الجماعة التى تسعى أساساً ، كما يرون، لإنجاز أهداف اجتماعية ودينية وسياسية.

(٢٨) على سبيل رصد هذه الجهود والأنشطة بين الأوساط العمالية راجع:

- ريتشارد ميتشل : الإخوان المسلمون، الايديولوجية والتنظيم، مرجع سابق، ص ص ٢٣٠-٢٣٨ ، وكذلك : زكريا سليمان البيومى : الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى المجتمع المصرى، مرجع سابق، ص ص ٣٠٤-٣٠٦، ص٢٩٠ حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص١٨٥، ص ص ٢٨٢-٢٨٣. محمود عبد الحليم: الأخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ ، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ص ٢١-٢٢، ٦٧-٦٨، الا أنه يمكننا رصد وجهة نظر مخالفة تماماً لما ذكرناه عند:

- سناء المصرى :الإخوان المسلمون والطبقة العاملة المصرية، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٢، وخاص ص ١٣.

(٢٩) لمزيد من التفاصيل حول الأنشطة الإخوانية فى الريف المصرى فى النصف الأول من القرن الحالى راجع : محمود عبد الحليم : الإخوان المسلمون. أحداث صنعت التاريخ، جـ٣، دار الدعوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥، أماكن مختلفة. حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص ص ٢٢٩-٢٣٠، ٢٣٦-٢٣٨، ٢٤٥-٢٥٠، ١٨٧-١٩٧. ريتشارد ميتشل: الإخوان المسلمون..، مرجع سابق ص ص ٨٦-٨٧، ٢٥٠-٢٦٠ .

حسن دوح : ٢٥ عاماً فى جماعة الأخوان ، مرجع سابق ص ص ٢٤-٢٥، ٣٠-٣٢. وراجع كذلك . محمد مورو : الحركة الإسلامية فى مصر (١٩٢٨-١٩٩٣). رؤية من قريب ، الدار المصرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ٩٢-٩٣، ١٠٠-١١٠

(٣٠) زكريا سليمان بيومى : مرجع سابق ، ص ص ٢٩٥-٣١٠.

(٣١) ريتشارد ميتشل، مرجع سابق، ص ٢٠٨.

(٣٢) أمانى قنديل : تقييم آراء الإسلاميين فى النقابات المهنية. بحث مقدم إلى الندوة المصرية الفرنسية الخامسة "ظاهرة العنف السياسى"، مرجع سابق، ص ص ١٤-١٥.

(٣٣) أنظر عبد العاطى محمد أحمد : الحركات الإسلامية المعاصرة فى مصر وقضايا التحول الديمقراطى، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مؤسسة الاهرام، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٥، ص ص ٢٣٢-٢٣٤ - الأمة فى عام : تقرير حولى عن الشئون السياسية والاقتصادية الاسلامية، مركز الدراسات الحضارية، ١٩٩٣/١٩٩٤، ص ص ٣٨٨-٣٨٩. ٣٩٢-٣٩٩.

(٣٤) محمود عبد الحليم ، الإخوان المسلمون . أحداث صنعت التاريخ، الجزء الأول، مرجع سابق ص ص ١١١-١١٤

(٣٥) راجع: عبد العاطى محمد : الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص ص ٢٢٩-٢٣١. هالة مصطفى : الحركات الاسلامية المعارضة ،مرجع سابق، ص ٣٠٦، ٣١٣، ٤٠٦، وراجع أيضاً:

- Bertus Hendriks : Egypt's new political map. A report from the election compagin, Middle East Report, July-August, 1987, p.27.

- Erika Post : Egytp's election, Middle East Report, July- August, 1987, pp. 12-17.

(٣٦) راجع : مجلة صوت الحق : نشرة يصدرها الصوت الإسلامى بجامعة عين شمس، مجلة الصحوة ، نشرة يصدرها الصوت الإسلامى بجامعة عين شمس، ١٩٩٨.

(٣٧) على سبيل رصد وتحليل بعض مفردات الخطاب الإخوانى بشأن القضايا العربية والإسلامية بوجه خاص. راجع : عبد المنعم سليم جبارة: الإخوان وأزمة الخليج، دار النشر والتوزيع الإسلامية، ١٩٩٢، ص ٧، ص ص ١٢-١٣، ٧٩-٨٠. والذى يتضمن بدوره حصراً لمجموعة البيانات التى أصدرتها جماعة الإخوان المسلمين بشأن موقفها من حرب الخليج الثانية. وراجع كذلك :

- الأمة فى عام : تقرير حولى عن الشئون السياسية والاقتصادية الإسلامية، ١٩٩٢/١٩٩٣، مرجع سابق، ص ص ٤٤٠-٤٥٢. (بشأن الأزمة الصومالية وأزمة البوسنة والهرسك).

- الأمة فى عام : تقرير حولى عن الشئون السياسية والاقتصادية ، مركز الدراسات الحضارية، ١٩٩٣/١٩٩٤، ص ص ٤٤٨-٤٤٩ (بشأن أزمة المبعدين الفلسطينيين).

- الأمة فى عام : تقرير حولى عن الشئون السياسية والاقتصادية الإسلامية ، أمة برس، ١٩٩١، ص ٢٣٦.

(*) هناك بعض الدراسات التى أكدت هذه الحقيقة راجع :

- Ahmed Abed Alla : Egypt, Islamists and the state, from complicity to confrontation, Middle East Report, vol.23, No.4, July-August 1993, pp. 28-31.

- Louis Life : The battle for Egypt, US News & world Report, 1993, pp. 42-44.

وقد أكدت بعض الدراسات أنه لا يمنع ذلك بالطبع من أن تكون هناك عملية تقسيم اجتماعى وسياسى للأدوار بين الإسلاميين السياسيين، فمنهم من يمارس العنف والبعض الآخر يمارس العمل السلمى. راجع :

- Jonthan S. Paris : When to worry in the Middle East, op. cit., pp. 553-565 esp.p. 554.
- Oliver Roy : The failure of political Islam, translated by : Carol Volk, I.B. Tauris Publishers, London, 1994, esp. p.77.

(٣٨) حسن البنا : مجموعة الرسائل، الجزء الثانى، مرجع سابق، ص ٧٨-٩٠.

- محمود عبد الحليم : الإخوان المسلمون، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ص ١٤٩-١٧١.

(٣٩) عمر التلمسانى : أيام مع السادات ، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٤١.

———— : ذكريات لا مذكرات، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٨١.

(٤٠) هالة مصطفى : الحركات الإسلامية المعارضة، مرجع سابق، ص ص ٢٠٣-٢٠٤.

(٤١) على سبيل رصد بعض مواقف جماعة الإخوان المسلمين بشأن القضايا السابقة راجع :

- مجموعة البيانات التى صدرت فى أعقاب محاولة اغتيال الدكتور عاطف صدقى (١٩٩٣/١١/٢٦) وبشأن التفجيرات المتتالية للعبوات الناسفة (١٩٩٣/٦/١٩) فى : - محمد مورو : الحركة الإسلامية فى مصر. رؤية من قريب، مرجع سابق، ص ص ١٩٩-٢٠١.

- ورقة أصدرتها الجماعة بعنوان: (موجز عن الشورى فى الإسلام وتعدد الأحزاب في المجتمع المصرى، دار النشر والتوزيع الإسلامية، القاهرة، مارس ١٩٩٤، ص ص ٣١-٣٩).

- تصريحات المتحدث الرسمى باسم الجماعة (مأمون الهضيبى) فى جريدة الحياة اللندنية (١٩٩٤/٥/١٧)، وجريدة الوفد المصرية (١٩٩٤/٥/٢٥)، بشأن الرد على إتهامات الحكومة للجماعة بالتورط فى أحداث العنف . وراجع كذلك من الدراسات الأجنبية :

- Michael Collins Dunn : Fundamentalism in Egypt, Middle East Policy, vol.11, No.3, 1993 esp.p.72
-Middle East Economic Digest (MEED), Egypt-Mubarak's battles on as crisis deepens, (MEED), June,1986, p. 4.

(٤٢) حسن البنا : مجموعة الرسائل، الجزء الأول،مرجع سابق، ص ص ٢٢٠-٢٣٧.

(٤٣) راجع : حمدى البصير : جماعة الإخوان المسلمين والتنشئة السياسية للشباب . دراسة تطبيقية على نقابة المحامين : (فى): كمال المنوفى ، حسنين توفيق (محرران): الثقافة السياسية فى مصر بين الإستمرار والتغير، ضمن أعمال المؤتمر السنوى السابع للبحوث السياسية، المجلد الثانى، مركز البحوث والدراسات السياسية، ٤-٧ ديسمبر ١٩٩٣ القاهرة، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤، ص ص ١١٧٦-١١٧٩.

- عبد العاطى محمد : الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص٢٤٧، ص ص ٣٦٣ -٣٦٤.

- Nabil Abed El Fatah : veiled violence. Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics in 1990s, Dar Sechat for studies, publishing and distribution, Frist published, Cario, 1994, pp. 50-55.

(٤٤) ريتشارد ميتشل: مرجع سابق، ص ٣٣٧.

(٤٥) كمثال لهذه الآراء راجع :

- Tom Porteous : Now they have a louder voice, Middle East Intenational (MEI), No.243, April 1987, pp.9-10.

(*) من الممكن أن نجد رأيا مخالفاً لذلك عند :

- Bertus Hendruks : Egypt's new political map, A letter from ...., op. cit., pp.26-27.

(**) الثابت تاريخياً أنه كانت هناك علاقة عداء شديدة بين الوفد والإخوان، وعندما دخل الإخوان حزب الوفد، استقال من عضويته بعض كبار أعضائه مثل فرج فودة ولويس عوض.

(٤٦) راجع :

- Mamoun Fandy : The tensoins behind violence in Egypt, Middle East Policy, vol.22, No.1, 1993, pp. 25-34.

وراجع أيضًا مجموعة الوثائق التي أصدرها الحزب في المؤتمر العام السادس على سبيل المثال، (٦-٧) مايو ١٩٩٣، والتي من أهمها (قضية الإسكان . المشكلة والحل)، (رؤية الحزب فى قضية التعليم)، (الإصلاح السياسى والدستورى السبيل الأكيد للإصلاح الشامل والاستقرار)، (الاقتصاد المصرى فى خطر) (مصر والعالم الإسلامى فى مواجهة التحديات الخارجية) وكذلك (حزب العمل : البرنامج الانتخابى على قائمة حزب العمل الاشتراكى). حيث يلاحظ حدوث تغير بَيِّنْ فى الخط الايديولوجى العام للحزب.

- عبد العاطى محمد : الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص ص ٢١٤-٢١٩، ٢٢٧-٢٣٠، ٢٧٧-٢٧٨.

(٤٧) هالة مصطفى : الدولة والحركات الإسلامية المعارضة، مرجع سابق، ص ص ٣٤٥-٣٤٦، ٣٤٨-٣٦٠، ٤٠٨.

(٤٨) السيد عبد الستار المليجى: تاريط الحركة الإسلامية فى ساحة التعليم، مرجع سابق، ص ص ٧٣-٧٤.

(49) Burton Bollag : Big Enrollmens, Rise of Fundamentalism put Egyptian Universities Underpressure, The Chroncil of Higher Eductaion, vol.37, No.39, June 1991, pp. 31-33.

(٥٠) السيد عبد الستار المليجى : تاريط الحركة الإسلامية فى ساحة التعليم ، ص٨٦؛ ص ص ١١٣-١١٦.

(٥١) لرصد هذه الأحداث راجع: تقارير المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى الوطن العربى (١٩٩٢ ، ١٩٩٣، ١٩٩٤، ١٩٩٥، ١٩٩٦)، مركز ابن خلدون للدراسات الانمائية، الجزء الخاص بالجامعات المصرية.

(٥٢) السيد عبد الستار المليجى : مرجع سابق.

(٥٣) مقابلة مع أ.د. السيد دسوقى حسن استاذ هندسية الطيران بهندسة القاهرة، وعضو المجلس الأعلى لنقابة المهندسين العامة (١٩٩١-١٩٩٥) ، ورئيس لجنة التعليم الهندسى بالنقابة، وأحد النشطاء الإخوان بالنقابة.

(٥٤) حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص ٩٧، ص ص ٢١٠-٢١٧.

(٥٥) على سبيل رصد كل معالم التجربة السابقة : أنظر : محمود عبد الفضيل : الخديعة المالية الكبرى. الاقتصاد السياسى لشركات توظيف الأموال، دار المستقبل العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص٥، ١٣-١٦، ١٨، ٤٤-٤٥، ٦٥-٦٦، ٦٨-٧٧.

(*) Raymond A. Hinespachi : Egyptian politics under Sadat, the post populist development on authoritarian - Modernizing State, Cambridge Un. Press, Frist published, Cambridge, 1985, pp. 200-203.

(٥٦) عبد العاطى محمد : الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٦٢، ١٨٥، ١٩٢، ٢١٨-٢١٩، ٢٤٠-٢٤١.

(57) Karim Abraami : Letter from Egypt, New statesman & society, June, 1993, p.11.

(*) هناك بعض الباحثين الذين يتعاملون مع الجماعة كتنظيم سياسى حزبى يدرسونها فى صورتها الحزبية وأطرها المؤسسيه وعملية صنع القرار داخلها وبرامجها السياسية والحزبية. راجع : وحيد عبد المجيد : الأحزاب المصرية . رؤية من الداخل (١٩٠٧-١٩٩٢) مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.

(**) ما زالت هناك قضية مرفوعة أمام المحاكم المصرية تطالب الجماعة فيها بعودتها إلى الحياة العامة كجماعة اجتماعية وليس كحزب سياسى.

(58) Africa contemporary record : Egypt, Mubarak's year of frustrated hopes, Annual survey documents, vol.8, 1985-1968, pp. 519-525

(٥٩) حمدى البصير : الإخوان والتنشئة السياسية ، مرجع سابق، ص ص ١١٧٦-١١٨٦.

(*) على أن هذا لا يمنع من وجود خلافات جيلية طبيعية داخل الجماعة فى بعض الأحيان كجزء من المشكلة الجيلية على الصعيد الاجتماعى العام.

(٦٠) السيد عبد الستار المليجى : تاريخ الحركة الإسلامية فى ساحة التعليم، مرجع سابق ، ص٣٦.

(٦١) عبد العاطى محمد : الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص ص ٢٤٦-٢٧٤.

(*) فى ذلك راجع :

- Raymond Willian Baker : Afraid for Islam, Egypt's muslim centerists between pharaohs and fundamentals, op. ct., pp. 50-51.
- Farouk Shalaby : Islam and politics ..., op. cit., p.12.
- M.E.E.D. : Egypt . Mubarak battles on as crisis deepns, op.cit., p. 2.

(**) للقارى أن يلمس فى البرامج الانتخابية لجميع الأحزاب، بما فيها الوطنى والتجمع والوفد، بنداً يتحدث فيه عن الشريعة الإسلامية ، وأن كان ذلك بدرجات متفاوتة ما بين وجوب التطبيق والالتزام والاحترام أو كونها المصدر الرئيسى للتشريع. راجع على سبيل المثال :

-حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى ، البرنامج الانتخابى لمجلس الشعب ١٩٨٧، ص ص ٣٩-٤٠.

———— حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى : برنامجنا لانقاذ مصر. البرنامج الانتخابى العام لمجلس الشعب ، مايو ١٩٨٤، ص ١٠.

(***) هناك بعض الدراسات التى تؤكد أن هناك شقين للجماعة الإسلامية، الشق الجهادى العنيف المسلح والذى لا يقبل بالعمل المرحلى والاجتماعى والانتشار بين الجماهير، وهو فى ذلك لا يختلف عن الجهاد ، والشق الآخر الذى يتبع جماعة الإخوان المسلمين، وهو الذى يقترب إلى حد كبير من منهجها واستراتيجية العمل والتغيير لدى الإخوان، ويمارس بالفعل عملية التغيير الاجتماعى والسياسى من اسفل. الا ان هناك بعض الدراسات التى نستشف منها أن هناك جماعة اسلامية واحدة وليست جماعتان وأن الحادث هو تناقض وتزاوج فى منهج العمل لديها. يمكن أن نجد تصنيفاً مشابهاً لذلك عند:

- صالح الوردانى: الحركة الإسلامية فى مصر. واقع الثمانينات، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، السلسلة الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٠، ص ص ٤٢-٤٧.

(٦٢) هشام مبارك : الاصوليون قادمون، مرجع سابق، ص ص ٢٢٦-٢٢٨ ، ٢٦٠-٢٦٦.

(٦٣)عبد القادر شهيب : ممولوا الارهاب فى مصر، دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ٧٢-٧٤.

(٦٤) هشام مبارك : الأصوليون قادمون، مرجع سابق، ص ص ٢٢٥-٢٢٦، ٢٤٧، ٢٥٤، ٢٥٧.

(*) هناك بعض التقارير العربية والأجنبية التى رصدت هذه الظاهرة ، راجع :

- Cassandra : The impending crisis in Egypt, Middle East Journal, vol.40, No.1, winter 1995, pp.19-21.
- Sarah Gauch : Egypt's komini fights extradition from Jersy City, Africa Report, vol.38, No.3, May-June 1993, esp.p.34.

وقد ذكر هذا التقرير – الذى تتصدره صورة للشيخ عمر عبد الرحمن مفتى الجماعة – أن وزارة الداخلية قد صرحت بأن عدد أعضاء الجماعة الإسلامية فى مصر يبلغ نحو (٢٠,٠٠٠) عضو، وذلك حسب تقديرات عام ١٩٩٣، هذا فى حين رصدت جريدة Newsamakers أن عدد أتباع (عمر عبد الرحمن) فى الداخل والخارج بنحو (٢٠٠٠) عضو فقط . راجع.

- Harvey Dickson: Sheikh Omer Abedel Rahman, Islamic Caleric, Newsmakers, Issuse 3, 1993, pp.100-102.

وراجع أيضاً بشأن عملية جمع التبرعات

- Murry Anne Weaver : The trail of the Shikh : A report at large, the New York, April 12, vol.69, No.8, 1993, p.73.

وبشأن مجموعة بروكلين راجع أيضاً مجلة :

- Bussiness Week, April 5, 1993.

٦٥) هشام مبارك ، الأصوليون قادمون، مرجع سابق.

٦٦)عبد القادر شهيب : مولو الإرهاب، مرجع سابق، ص ص ٢١-٢٣، ٢٦-٢٧، ٣١، ٤٣-٤٥، ٩٨.

٦٧) عبد العظيم رمضان : جماعات التكفير فى مصر، مرجع سابق، ص ٢٢٨، ٣٨٠-٣٨٤، ٣٧٢-٣٧٥.

*) راجع بعض التقارير والدوريات الأجنبية التى رصدت هذه الظاهرة فى تجلياتها المختلفة:

- Middle East International, N0.46, 19 March, 1993, p.11.
- Newsweek: Fertile soil for fundamentalism, A growing war agalnist Egyptian's secular regime, Newsweek, March 15, 1993, p.16.
- The Washington report on Middle Affairs, vol.11, No.7, Feb. 1993, p.34.
- The Economist, oct. 31, 1992, p. 40.
- ________ Dec. 19,1992, p.41.
- ________ Nov. 6, 1993, p.40.

٦٨) عمرو عبد السميع: الاسلاميون. حوارات حول المستقبل ، مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ص ٥٧-٨٤ (وبخاصة الحوار مع الأستاذ مأمون الهضيبى المتحدث الرسمى باسم جماعة الإخوان المسلمين).

(69) Alexander Flores : Secularism, integralism and political Islam, The Egyptian depate, Middle East Report, (MEIP), July-Augusy, 1993, p.35.

محتويات الكتاب



المحتويات





منذ منتصف السبعينيات من القرن العشرين تصاعدت ممارسات الجماعات السياسية الإسلامية، وبرز الدور الذي تنهض به هذه الجماعات بوصفها قوى سياسية ذات وزن اجتماعي فاعل ومؤثر، توظف الإسلام كإطار أيديولوجي مرجعي لصياغة مشروعها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي المستقبلي، وفي بناء حركتها التنظيمية، وبيان مشروعية نضالاتها ضد أنظمة الحكم القائمة التي تراها مفتقدة لمعطيات الشرعية، وتسميها بمسميات ونعوت كثيرة تنتهي إلى أن هذه الأنظمة كافرة وظالمة وخارجة عن شرع الله، ومن هنا وجبت الثورة عليها لتغييرها، والإتيان بأنظمة أخرى بديلة، تتفق والتصورات والرؤى المذهبية والأيديولوجية لهذه الجماعات.

يهدف هذا الكتاب إلى التعرف على طبيعة العلاقة بين جماعات الإسلام السياسي بأنماطها المختلفة ومرجعياتها الفكرية والمذهبية المتنوعة، ومؤسسات المجتمع المدني حيث كشف أبعاد عملية بناء النفوذ السياسي والتغلغل الفكري، وذلك من أجل تحقيق الهيمنة الاجتماعية والأيديولوجية لجماعات الإسلام السياسي على مؤسسات المجتمع المدني، بوصف ذلك يشكل خطوة أولية وضرورية للوصول إلى السلطة السياسية، وتأسيس كل من المجتمع والدول الإسلاميين، وهو الهدف النهائي الذي ترمى إليه كافة فصائل وجماعات الإسلام السياسي.



الدار الثقافية للنشر

KAMEL GRAPHICS